WYDAWNICTWO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO U. J.

Seria II.

PRZEGLĄD BIBLIJNY

T. III. Zesz. 1.

KRAKÓW 1939

WYDAWNICTWO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO U. J.

Seria II.

PRZEGLĄD BIBLIJNY

Biblioteka Jagiellońska
1002157594

T. III. Zesz. 1.

150

KRAKÓW 1939

Za zezwoleniem Władzy Duchownej

7349
II u
3 (1939)

Redaktor: Ks. Józef Archutowski

Drukarnia „Powściągliwość i Praca" Kraków, ul. Kaz. Wielkiego 95.

Prorok Amos

Nauczanie proroka Amosa.

Na wstępie zwracamy uwagę, że na podstawie księgi dzisiejszej nie można przedstawić całkowitego obrazu religijno moralnych poglądów i nauczania Amosa. Księga jego jest zbiorem przemówień okolicznościowych. W przemówieniach tych prorok poruszał sprawy aktualne, piętnował występki ówczesne, wyrzucał odstępstwo od Jahwy i kult bałwanów, nie dawał zaś systematycznego wykładu zasad religijnych i moralności. Pamiętać też trzeba, że w księdze nie mamy wszystkich przemówień proroka, uwzględniono prawdopodobnie tylko ważniejsze; nie są one przy tym podane w całości, a tylko w streszczeniu lub krótkie fragmenty. Niektóre mowy zdają się być tylko krótkimi notatkami.

Przedstawienie tedy poglądów religijno moralnych Amosa nie może obejmować całokształtu jego nauczania, będzie ograniczone i częściowe.

A. Kult obcych bogów.

Egzegeci księgi Amosa ogólnie utrzymywali, że w czasach Amosa nie było kultu obcych bogów w Izraelu, i dlatego w księdze jego nie ma przemówień przeciwko kultom bałwanów. „Ani sława, powiada W. Michalski, w mowach Amosa nie znajdujemy, iżby zarzucił (Izraelitom) zdradę Boga Jahwy... podnosi tylko ostre wymówki przeciwko czysto zewnętrznemu pojęciu religii" [1]). Zdanie to należy uważać za nieuzasadnione. Wprawdzie działalność Eliasza i jego

---

[1]) Ozeasz, Lwów 1922, 5n. Por. J. Touzard, Le livre d'Amos, Paris 1909, LXXnn; 53nn; E. Tobac, Les prophètes d'Israël, Lierre 1919 t. I, 178

uczniów wielce się przyczyniła do upadku bałwochwalstwa, także po usunięciu dynastii Omridów (843 r.) kult obcych bogów był ostro zwalczany przez króla Jehu, jednak nigdy nie był on całkowicie wyrugowany [1]). Autor 4 Król przy każdym królu z dynastii Jehu świadczy, że czynił złość przed Panem (13, 2; 14, 24; 15, 9). Prorok Ozeasz, który w niedługim czasie po Amosie nauczał, bardzo ostro wyrzucał Izraelitom kult bóstw obcych (zob. 2, 7. 10. 15; 9, 10; 11, 2; 12, 1; 13, 1). Religia bowiem ludowa, w której czczono Jahwę pod postacią cielca, była przez Jeroboama I uznana za religię oficjalną w królestwie izraelskim. W czasach Amosa religia ta była w dalszym ciągu wyznawana, a kapłan Amazjasz (Am. 7, 10-13) był jej oficjalnym przedstawicielem w Betel. W religii tej na podstawie podobnych wyobrażeń (wół i małe cielę) często stawiano na równi a nawet utożsamiano Jahwę z Baalem kananejskim. W dziedzinie kultu nie jedno było zapożyczone od kultu kananejskiego. Prorok Ozeasz stwierdzał, że dla celów kultu zbudowano ołtarze na szczytach gór i pagórkach, pod każdym drzewem zielonym (4, 13), przy każdym boisku i tłoczni wina (9, 1n).

Nie ulega wątpliwości, że kult sprawowany na tylu miejscach i połączony z niemoralnymi czynnościami (Oz. 4, 11-16), był kultem Baala kananejskiego, a nie Jahwy. Rozszerzenie się jego w takich rozmiarach wymagało dłuższego czasu, nie mogło się dokonać w ciągu lat kilkunastu. Amos musiał być świadkiem tego kultu bałwochwalczego, nie mógł też milczeniem go pominąć. W księdze też jego możemy stwierdzić kilkakrotne wzmianki o kulcie bóstw obcych. Teksty tłumaczono o kulcie oficjalnym Jahwy w postaci cielca, ale rozumienie to należy uznać za nieuzasadnione.

Rozpatrzmy te teksty.

---

[1]) Por. A. Lemonnyer, Le culte des dieux étrangers en Israël, w Rev. des sciences phil. et theol. 1910, 82nn; 271nn; 1912, 32nn; 1913, 432nn; 1914, 289nn.

W 5, 4-6 prorok powiada:

Bo tak mówi Jahwe do domu Izraela:
Szukajcie mnie, a żyć będziecie!
Nie szukajcie Betela,
Do Gilgal nie chodźcie.
[i do Berseby nie pielgrzymujcie] [1])
Bo Gilgal pójdzie na wygnanie,
A Betel stanie się nicością.
Szukajcie Jahwę, a żyć będziecie.

Wyrazy „Betel" i „Gilgal" zdają się tu więcej oznaczać aniżeli nazwy znanych miejscowości kultu. Uderza w tekście przeciwstawienie między Jahwą a Betelem i Gilgal. Zdanie „nie szukajcie Betela" odpowiada zdaniu „szukajcie mnie" tj. Jahwę. „Betel" jest tu paralelne do „Jahwe" tj. wyraz „Betel" musi być nazwą bóstwa, czczonego w Betel, a nie może być nazwą miejscowości. Analogiczne przeciwstawienie mamy w Jer. 48, 13 „I zawstydzi się Moab Kamosa, jak zawstydził się dom Izraela Betela, w którym miał ufność". Kamos był głównym bóstwem Moabitów, Betel przeto musiał być bóstwem, czczonym przez Izraelitów [2]).

O bóstwie Betelu nie mamy w Starym Test. wyraźnej wzmianki. Natomiast w dokumentach z Elefantyny, pochodzących z V w. przed Chr., [3]) niemało jest imion własnych, w których wyraz „Betel" jest składową częścią, np. Betelnatan — t. j. (bóg) Betel dał, Betelnuri — t. j. (bóg) jest moją światłością i t. d. Budowa tych imion jest analogiczna do budowy imion, złożonych z imieniem Bożym Jahwe lub El, np. Elnatan, Jehonatan. Świadczy to, że koloniści elefantyńscy uważali Betela za bóstwo i to na równi z Jahwą[4]). Kult tego boga przynieśli oni z sobą z kraju.

---

[1]) Zdanie „i do Berseby nie pielgrzymujcie" jest dodatkiem późniejszym: prorok nic nie mówi o późniejszych losach Berseby; w 4, 4 nie wymienia Berseby, i wreszcie zdanie to psuje harmonię paralelizmu. Por. A. Hoonacker, Les Douze petits prophètes, Paris 1908, 243.

[2]) Por. Rev. Bibl. 1912, 165.

[3]) Dokumenty wydali E. Sachau, Aramäische Papyrus u. Ostraka... Lp. 1911. A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Cent B. C. Oxford 1923.

[4]) Jeden z kolonistów nazywa się Betelnatan, ojciec zaś jego Jahonatan (pap. 18, 5).

Według zdania autorów bóg Betel był ubóstwieniem świątyni betelskiej i pewnego rodzaju hipostazą Jahwy[1]).

Podobnie — Gilgal mogło oznaczać początkowo tamtejszą świątynię, a potem stało się ubóstwieniem i przedmiotem kultu. A. Hoonacker jednak sądzi, że Gilgal (wzgórze) było też nazwą wzgórza w pobliżu Betelu, na którym wznosiła się świątynia[2]).

Wzmiankę o innym bóstwie odnajdujemy w Am. 8, 14. Tekst dotychczas przekładano: „Którzy przysięgają *na grzech* (hebr. 'aszmath) Samarii", i tłumaczono go ogólnie jako określenie kultu Jahwy w postaci cielca (por. Oz. 8, 6, 10, 5) t. j. prorok uważał ten kult za występek przeciwko Bogu. Ale prawdopodobnie tekst hebr. czytać trzeba *'aszimah* i przełożyć: „Którzy przysięgają na Aszima Samarii i mówią: niech żyje bóg twój Dan". Paralelizm wiersza domaga się, aby także w pierwszym stychu wyraz „'aszimah" rozumieć o bóstwie, a nie w znaczeniu ogólnym — występek.

A s z i m a — jest nazwą bogini (LXX ἡ Ασειμαθ), której kult przynieśli do Samarii koloniści, przysłani przez Sargona z Hamat (por. 4 Król. 17, 29-32). Ale to było później. W późniejszych też dokumentach z Elefantyny mamy także wzmianki o bóstwie Aszimbetel (Iszmbetel). Nazwa jego składa się z nazwy bóstwa-Betel i Aszim. Połączenie nazw dwu bóstw należy rozumieć o ich ścisłym związku t. j. że Aszima była boginią-małżonką bóstwa Betela. Potwierdzeniem tego jest analogia z innymi podobnie złożonymi nazwami bóstw, wzmiankowanymi także w dokumentach elefantyńskich—Anathbetel, Anathjaho[3]).

Jaki był charakter bogini Aszima, nie wiemy. Przyjmujący bóstwo męskie pod nazwą Aszim sądzą, że należy

---

[1]) Por. A. Vincent, La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine, Paris 1937, 562nn; O. Eissfeldt, Der Gott Bethel, w Archiv für Religionswis. 1930 1-30; Diction. de la Bible (Suppl.) art. Eléphantine str. 1004n).

[2]) Les douze prophétes str. 50n.

[3]) por. A. Vincent, dz. cyt. 662; Diction. de la Bible (Suppl.) str. 1005.

je utożsamić z bogiem Eszmun-Szulman, czczonym na wybrzeżu fenickim i w Kanaanie[1]). S. Langdon zaś utożsamia boginię Aszima z boginią asyryjską Szimti, boginią przeznaczeń[2]).

Nie ulega jednak wątpliwości, że bogini ta była czczona w czasach Amosa w królestwie izraelskim, i specjalnie w stolicy. Kult jej musiał istnieć od dawna, i był prawdopodobnie zapożyczony od Kananejczyków[3]).

Miał on większe uznanie wśród młodych, przysięganie bowiem na tę boginię prorok wyrzuca specjalnie „pięknym pannom i młodzieńcom" (8, 13. 14).

Koloniści elefantyńscy kult tej bogini zabrali z sobą z kraju, nie stworzyli go w Elefantynie.

Wreszcie Am. 5, 26 prorok wyraźnie mówi o kulcie bóstw asyryjskich. Tekst nie jest pewny, i przekłady są różne, ale prawdopodobnie należy tak przełożyć:

> Ale nosić będziecie króla waszego Sakkuta,
> I gwiazdę boga waszego Kewana, —
> bałwany wasze, któreście sobie uczynili.
> (Hoonacker).

Przedtem prorok potępiał Izraelitów za sposób składania ofiar, i za karę zapowiadał wygnanie poza Damaszek. Na wygnanie, mówił, Izraelici poniosą (un^{e}satem — znaczenie fut. nie perf., bo na pustyni Izraelici nie oddawali kultu tym bóstwom) wyobrażenia bóstw, którym teraz hołd składali. Bóstwa te były asyryjskiego pochodzenia. Sakkut (MT-Sikkut) jest jedną z nazw Ninurta, syna Ellila z Nippur, boga wojny, którego Asyryjczycy nazywali „królem" i najdzielniejszym bohaterem. Kewan (MT-Kijjun) odpowiada asyr. Kaiamanu — (stały) i jest przydomkiem tego samego boga, którego Asyryjczycy utożsamiali z planetą Saturna[4]).

---

[1]) A. Vincent dz. cyt. 663.

[2]) Semitic Mythology, Boston 1932, 22n.

[3]) por. A. Lemonnyer, art. Achima, w Rev. des sciences philos. et theol. 1914. 289nn.

[4]) Zob. Ch. Jean, Le milieu biblique t. III, 350n; Langdon, Semitic Mythology str. 134; J. Theis, Das Buch Amos (Bonner Bibel), t. VII, 127. n.

Kult tego boga w Kanaanie musiał być od dawna praktykowany t. j. od czasów podbojów asyryjskich w XII-XI w. Izraelici przejęli go od Kananejczyków. W czasach Amosa kult ten musiał jeszcze istnieć, jeżeli prorok stwierdzał istnienie bałwanów, obnoszonych prawdopodobnie podczas procesji.

Na podstawie powyższych tekstów nie można zaprzeczyć, że kult obcych bogów był znany i praktykowany wśród Izraelitów. Kult ten jednak bałwochwalczy nie był zbytnio rozpowszechniony. Czcicielami bogów obcych były zapewne tylko grupy Izraelitów, którzy ściślej żyli z Kananejczykami i ich wpływom ulegali. (Większość bowiem narodu należała do religii oficjalnej). To właśnie było przyczyną, dlaczego Amos nie uważał za główne swoje zadanie zwalczać kult bogów obcych, i mówił o nich jakby tylko mimochodem.

Krótkie jednak zdania w jego księdze dostatecznie świadczą, że prorok piętnował ten kult jako przeciwieństwo i odstępstwo od Jahwy. W 5, 4-6 potępiał kult Betela i Galgala, stwierdzając, że kult ten nie może być źródłem życia religijnego, nie ostoi się, ulegnie zniszczeniu. Prorok wzywał, aby Izraelici „szukali" tj. zwrócili się do Jahwy, bo tylko uznawanie Jahwy zapewnia życie. W 8, 14 prorok zapowiadał upadek pannom i młodzieńcom, przysięgającym na Aszimę. (Przysięga była częścią kultu).

Te groźne zapowiedzi można uważać za wyraz potępienia kultu obcych bogów.

Niemniej prorok potępiał oficjalny kult Jahwy w postaci cielca. W księdze nie mamy podanych jego przemówień przeciw temu kultowi, ale musiał on wykazywać fałszywość tego kultu, czego dowodem jest wystąpienie kapłana Amazjasza w Betel. Nie oburzałby się on na proroka, gdyby ten nie potępiał jego kultu.

Ale bardziej o stosunku proroka do kultu obcych bogów jak też do religii oficjalnej świadczy pozytywne jego nauczanie o Jahwie i obowiązkach człowieka względem Niego.

B. Pozytywne nauczanie proroka.

Nauczanie Amosa obejmuje zarówno moralną jak też ściśle religijną dziedzinę. W nauczaniu religijnym prorok największy kładł nacisk na pojęcie Jahwy, jako Boga najwyższego, — w moralnej, która jest bardziej podkreślana, mówił przede wszystkim o idei sprawiedliwości.

a) Pojęcie Jahwy.

Pojęcie Jahwy w nauczaniu Amosa jest bardzo wzniosłe i, można powiedzieć, ściśle monoteistyczne. Był on pod tym względem wyznawcą i głosicielem t. zw. wyższej formy „jahwizmu", jaka była wyznawana przez kapłanów przy świątyni jerozolimskiej, jak też przez poprzedników proroków. Był on bowiem echem i kontynuatorem ich nauczania. Światło nadprzyrodzone, udzielone mu przez Boga przy powołaniu, sprawiło, że te prawdy on rozumiał jaśniej i dokładniej, — ale przede wszystkim utwierdzało go w tych przekonaniach, które on już dawniej posiadał.

Według nauczania proroka Jahwe jest podstawą i źródłem religii, a niemniej celem życia ludzkiego. Jahwe jest bowiem Stwórcą i Panem najwyższym świata i wszystkich rzeczy, jakie istnieją. Jako Pan najwyższy Jahwe dowoli rozrządza wszystkimi rzeczami i zjawiskami: Jahwe zbudował góry i stworzył wiatry, utworzył jutrzenkę i mrok (4, 13), przemienia mrok w poranek (5, 8), bądź to w stałej zmianie dnia i nocy, bądź też nakazując czarnym chmurom zasłonięcie jasnego nieba. Jahwe jest twórcą gwiazd błyszczących, między którymi najbardziej jaśnieją konstelacje Oriona i Plejady (5, 8); gwiazdy te zwracały jego specjalną uwagę, jako pasterza, a budziły w umysłach wszystkich pojęcie mocy Bożej. Rozkazom Jahwy posłuszne są wody morskie i mogą, jeśli On zechce, wystąpić z głębin morskich i rozlać się po całej ziemi (5, 8). Słowem, Jahwie jako Panu najwyższemu wszystkie rzeczy na świecie są posłuszne. On wszystko, co chce, uczynić może, jest przeto wszechmocnym, jest

Bogiem „Jahwe, Bóg Cebaot jest imię jego". (4, 3; 5, 15; 6, 14; 9, 5). Wyrażenie „Bóg Cebaot", które zwykle przekładamy „Bóg zastępów" często rozumiano w tym znaczeniu, że Bóg otoczony jest w niebie zastępem duchów niewidzialnych, które każdej chwili gotowe są do spełnienia rozkazów Bożych (3 Król. 22, 19), albo też rozumiano o gwiazdach (Ppr, 4, 19; Jer. 8, 2), które, w przekonaniu dawnych ludów, miały być wyrazicielami woli i przeznaczeń boskich. Ale prawdopodobnie na podstawie Rodz. 2, 1 wyraz ten oznacza wszelkie poruszające się istoty, które Jahwe w rozmaitych przestrzeniach widzialnego świata ustanowił, a więc gwiazdy, które poruszają się na niebie, ryby w morzu, ptactwo w powietrzu, zwierzęta, ludzie na ziemi. Wyrażenie przeto „Bóg Cebaot" oznacza Jahwę jako Stwórcę i Pana, jako dającego życie i ruch wszystkim istotom na świecie, a przeto Boga w znaczeniu uniwersalnym.

Wszystko na świecie jest zależne od woli Boga, ale Jahwe nie jest kapryśnym Bogiem, który czyni to lub inne zjawisko według jakiegoś widzimisię. W przekonaniu Amosa Bóg we wszystkich swych czynnościach postępuje według pewnych pobudek moralnych i dla urzeczywistnienia swych planów. Jeżeli zaś Jahwe sprawia w świecie widzialnym to lub inne zjawisko, które może być uważane przez ludzi za złe i szkodliwe, to nawet i te zjawiska Jahwe wykonywał dla pewnego celu, jak np. aby pobudzić ludzi do poprawy albo ukarać ich za występki. W 4, 5 nn prorok przytacza kilka takich przykładów, gdy Jahwe dla nawrócenia ludu izraelskiego dawał czczość zębów, brak chleba, wstrzymywał deszcze, raził spiekotą, sprawiał pomór, trzęsienie ziemi, klęski... Niestety, lud izraelski był głuchy i ślepy na te ostrzeżenia Jahwy.

Zakres działalności Jahwy nie jest ograniczony. W niebie ma On szczytny swój dom (9, 6). ale jest On istotą duchową — zna myśli każdego człowieka i objawia człowiekowi, co jest myślą jego (9, 13). Jahwe jest wszędy obecny. Tę wszędyobecność Jahwy prorok przedstawia w sposób nader barwny,

bardzo przypominający ps. 139, 7-10, że człowiek przed Jahwą nigdzie ukryć się nie może, bo jest On wszędzie, moc Jego nie zna granic (por. 9, 2-4).

Władza i działalność Jahwy rozciąga się na wszystkie narody na ziemi, bo wszystkie one są Jego dziełem i od Jego woli zależą. Amos wymienia tylko kilka sąsiednich ludów, które były w pewnym wrogim lub przyjaznym stosunku z narodem izraelskim, ale bez wątpienia myśl jego obejmowała wszystkie narody ziemi, jako pozostające pod władzą Jahwy. Zdawał on bowiem sobie sprawę, że w jego czasach Jahwe nie jest uznawany przez wszystkie narody, że tylko jedni Judejczycy uznawali Go za swego najwyższego Pana, ale jednocześnie był on mocno przekonany, że w przyszłości, w czasach mesjańskich Jahwe będzie uznany przez wszystkie narody. Mówiąc bowiem o odnowieniu namiotu Dawidowego w czasach mesjańskich, twierdził, że Izraelici posiądą w dziedzictwo (duchowe) wszystkie ludy, nad którymi będzie wzywane imię Jahwy (9, 12). Sprawi zaś to sam Bóg, który to prorokowi objawił.

Jahwe bowiem, jako najwyższy Pan, kieruje losami narodów. Oto podobnie jak Izraela wywiódł z ziemi Egipskiej, tak też wywiódł Filistynów z Kaftor i Aramejczyków z Kir (9, 7); umieścił zaś te ludy w sąsiedztwie ludu izraelskiego prawdopodobnie w tym celu, aby mieć je jako swe narzędzie pod ręką do ukarania Izraela za jego występki. Gdy zaś te ludy w czasach Amosa utraciły swe znaczenie, prorok zapowiadał, że dla tego samego celu Jahwe wzbudzi i przyzwie inny naród, który dręczyć będzie Izraela od przełęczy Hamat do potoku Araba (6, 14). Amos nie wymieniał nazwy tego narodu, ale słuchacze łatwo mogli się domyśleć, że mówił o Asyryjczykach.

Jahwe nie tylko kieruje losami narodów. Jest On ich Panem najwyższym, wobec którego ludy te odpowiadają za swe postępowanie. Jest bowiem prawo moralne, które obowiązuje wszystkie narody na świecie, i które musi być przez nie zachowane. Prawo to Bóg wypisał w sercach

ludzkich (por. Rzym. 2, 14 n). Wykroczenie przeciwko temu zakonowi jest nie tylko złem samym w sobie, ale ponadto zniewagą, wyrządzoną prawodawcy — Bogu.

W pierwszych mowach (1, 3-2, 3) Amos właśnie wyrzucał sąsiednim ludom, że wykroczyły przeciwko temu prawu moralnemu i obraziły Jahwę. Aramejczykom i Ammonitom wyrzucał okrucieństwa popełnione na mieszkańcach ziemi Gileadzkiej („młócili żelaznymi walcami ziemię Gilead") i pastwienie się nad bezbronnymi niewiastami, które rozcinano. Tyryjczykom i Filistynom wyrzucał ustawiczne napady na ziemię izraelską, uprowadzanie mieszkańców do niewoli i sprzedawanie ich na rynkach Edomitom, odwiecznym wrogom. Edomitów występek polegał na tym, że nie pamiętając na braterskie węzły, jakie ich łączyły, ścigali mieczem swego brata tj. Izraelitów, stłumili w sobie litość i na wieki chowali swą nienawiść. Wreszcie Moabitom wyrzucał nieludzką zbrodnię, a mianowicie, że zbeszcześcili groby królewskie i „spalili kości króla Edomu na popiół" [1]).

Niektóre z wyrzucanych przez proroka występków były popełnione w stosunku do Izraelitów, ale nie wszystkie. Np. Moabitów występek nic wspólnego nie miał z Izraelem. I dlatego nie można powiedzieć, aby prorok uważał zarzucone fakty jako występki li tylko z punktu widzenia izraelskiego tj. aby Jahwe był obrażony i karał te ludy tylko dlatego, że lud izraelski był jego ludem wybranym. Punkt patrzenia izraelski musi tu być wykluczony. W następnych bowiem wierszach (2, 6nn) prorok podobne tylko obszerniej stawia zarzuty Judzie i Izraelowi; uważa więc ich na równi z tamtymi za występne i przekraczające to prawo moralne.

Za popełnione występki należy się wymienionym ludom kara. Wymierzać ją będzie Jahwe, jako obrażony pra-

---

[1]) A. Condamin (Rev. Bibl. 1901, 356) proponuje inne czytanie i przekład: „palili ciała (tj. ludzi) Molochowi, ludzi szatanowi". Wyrzucałby im prorok ludzkie ofiary bóstwom, co było niemniejszym występkiem w oczach proroka.

wodawca i zarazem jako Pan najwyższy, który ma władzę nad tymi narodami. Dlatego też prorok przytacza słowo Boże, że Jahwe z powodu tych wielu występków kary już wyznaczonej nie cofnie ani zmieni, wyrok Jahwy na nie zapadł i jest nieodwołalny. Kara będzie odpowiednia do występków: Jahwe rzuci ogień wojny na te ludy, który zniszczy ich pałace „wśród krzyku, w dzień wojny, wśród zawieruchy, w dzień burzy". A ponadto Jahwe wytępi panujących książąt, będą oni wraz z ludnością uprowadzeni do niewoli.

Choć wielkie i liczne były występki ludów pogańskich, jednak wina ich, według zdania proroka, jest daleko mniejsza od winy Izraelitów. Kiedy bowiem prorok potem wyrzucał ludowi izraelskiemu występki, stwierdzał, że były one większe niż ludów pogańskich. Gdyby bowiem ludy pogańskie, wezwane na świadków, przyszły i zobaczyły, co się dzieje w stolicy Samarii, byłyby bardzo przerażone widokiem gwałtów i ucisku, których Izraelici się dopuszczają (3, 9). Ludy te wprawdzie są ludami pogańskimi, ale mają jeszcze w sercach swoich poczucie sprawiedliwości i prawa moralnego, dlatego też wyżej stoją od Izraela, mogą go nawet sądzić, co tylko zwiększa bardziej winę ludu.

Szczegół powyższy jest bardzo charakterystyczny w nauczaniu Amosa. Świadczy on o szerokich poglądach jego na stosunek Jahwy do innych narodów, a tym samym na charakter Jahwy. Nie ma w nich ciasnego partykularyzmu, według którego inne narody jakby nie istniały, a jeżeli istnieją, to uważane były za coś niższego, podlejszego. Takie pojęcie ekskluzywizmu istniało u wielu narodów starożytności, (nie brak go i w naszych czasach), a w narodzie hebrajskim było (i trwa do czasów dzisiejszych) bardzo rozwinięte...

U Izraelitów pojęcia te opierały się na błędnym rozumieniu wybrańStwa Bożego, które stawiało ich ponad wszystkie narody i czyniło ich jakby uprzywilejowanymi przez Boga.

Amos nie zna takiego partykularyzmu i ekskluzywizmu. Samo należenie do narodu hebrajskiego nie stanowi, według niego, istoty wielkości i wyższości nad innymi narodami,

nie daje specjalnego prawa do opieki Bożej. Wyższość bowiem wśród narodów polega na zachowaniu przez nie prawa moralnego, wypełnianiu sprawiedliwości, i dlatego narody pogańskie, jeśli je wypełniają, mogą być wyższe i lepsze, aniżeli naród hebrajski. Wybraństwo Izraela dawało mu pewne przywileje, ale pod warunkiem, że wybrani będą godnie odpowiadali swemu wybraniu. W Izraelu zaś nie tylko tego nie było, ale przeciwnie, pomimo specjalnych obowiązków, podanych w Zakonie, Izrael upadł niżej od ludów pogańskich, które Zakonu nie miały.

Z tego widać, że w przekonaniu proroka wszystkie ludy na świecie mają jednakowe prawa u Boga. Mówił: „Czyż nie jesteście dla mnie, czym są Kuszici" (9, 7) — lud przez wszystkich wtedy pogardzany. Tak samo, jak Izraela z Egiptu Bóg wyprowadził Filistynów z Kaftor i Aramejczyków z Kir (tamże). Wybrał wprawdzie Izraela, ale mógł wybrać inny naród. Zależało to od Jego wolnej i niezależnej woli. Słowem, dla Boga wszystkie narody na ziemi są równe, jednakowo dla wszystkich Jahwe jest Bogiem, opiekunem, rządcą i sędzią. Ta myśl i nauczanie Amosa o Jahwie, jako Bogu wszystkich ludów, będzie w czasach późniejszych przedstawiona przez św. Pawła w całej swej rozciągłości, (Rzym. 4, 29; 10, 12nn).

Ponieważ ponadto Jahwe domaga się od wszystkich ludów wypełniania prawa moralnego, za przekroczenie jego karze jednostki i narody, jest On też istotą moralną. Te przymioty tj. uniwersalność, moralność, — dodając omówioną przed tym cechę Jahwy jako Stwórcy świata całego, — stanowią właściwą i istotną cechę monoteizmu w ścisłym tego słowa znaczeniu. Pojęcie przeto i nauczanie Amosa o Jahwie należy uważać za ściśle monoteistyczne.

b) Wybraństwo Izraela.

Jahwe jest Bogiem wszystkich narodów. ale dla przeprowadzenia swych planów na ziemi i z wolnej swej woli wybrał spośród nich naród hebrajski. Przez to Jahwe nie

tracił swej cechy transcedentalnej, nie stawał się narodowym Bogiem Hebreów, jak Kamosz Moabitów lub Baal kananejski. ale był tym, czym był od wieków. Bo Jahwe nie jest zależny, jak bóstwa innych narodów, od uznawania lub nieuznawania Go za Boga, (zob. niżej) ale ma On byt sam w sobie. „Jahwe Bóg Cebaot jest imię jego" (4, 13) tj. Jahwe jest najwyższym Panem wszystkich rzeczy na świecie.

Kiedy Jahwe wybrał Hebreów, prorok nie mówi, w słowach prostych stwierdza tylko. że

Tylko was poznałem
Pośród wszystkich ludów ziemi (3, 2).

Przypominając następnie czasy przeszłe. wykazuje, że Jahwe już od dawna obsypywał naród wielu dobrodziejstwy:

Jam zaś wytępił przed wami Amorejczyka,
Którego wysokość, jak wysokość cedrów,
I mocny był jak dęby.
Wyniszczyłem jego owoc z góry, i korzenie jego z dołu.
Ja też wyprowadziłem was z ziemi Egiptu,
I prowadziłem was po pustyni czterdzieści lat,
Abyście posiedli ziemię Amorejczyka.
Z pośród synów waszych wzbudzałem proroków,
I z pośród młodzieńców waszych nazarejczyków (2, 9-10).

Przypominając o tych dobrodziejstwach Bożych prorok chciał przypomnieć i jednocześnie podkreślić, że naród powinien był za to wszystko okazywać Jahwie więcej niż zwykłą wdzięczność. Wdzięczność tę powinien był okazywać przez uznawanie Jahwy za Jedynego Boga i Pana swego, przez gorliwe wypełnianie danych przez Niego przykazań i zawartych w Zakonie, i wreszcie przez wierną służbę tj. właściwy kult, jaki był przypisany również w Zakonie.

Izraelici uznawali Jahwę za Boga. Ale ta religia ich nie była czystym dawnym jahwizmem. Była ona religią tzw. ludową tj. mieszaniną jahwizmu z religią ludów kananejskich. Wierzono w Jahwę, Boga ojców, ale Jahwe nie był, jak w Jerozolimie, Bogiem jedynym. istotą transcedentalną, był On jednym wśród innych bóstw. Gorsza rzecz, że Jahwę, wbrew przepisom Zakonu, wyobrażano sobie w formie zewnętrznej i bałwanom tym tj. cielcom cześć

boską składano. Religia więc Izraelitów była na wpół jahwistyczna na wpół bałwochwalcza. Ale pomimo to wszystko Jahwe zajmował w religii i życiu Izraelitów dominujące stanowisko.

Sądząc jednak z pism proroków a również z księgi Amosa, kult Jahwy w Izraelu był, pod wpływem kananejskim, błędnie rozumiany. Pomijam, że w zewnętrznej swej formie (cielec) był on sprzeczny z pojęciem Boga i przeciwny przepisom Zakonu, ale nawet w tym, co zachowano z przepisów Zakonu, wiele było błędnego i niestosownego. Za najważniejsze w kulcie uważano składanie ofiar. Nie składano ich jednak jako wyraz hołdu dla Jahwy, ale raczej widziano w nich najskuteczniejszy środek dla otrzymania od Jahwy wszystkiego, bądź to odwrócenia klęsk, które ich trapiły, bądź osiągnięcia i spokojnego posiadania dóbr materialnych. Sądzono bowiem, za przykładem Kananejczyków, że Jahwe jest dawcą dóbr materialnych -- raz hojnym, innym razem nader skąpym, a zawsze bardzo kapryśnym. Ofiary właśnie Mu składane miały zadowolnić Jego kaprys, a im więcej ofiar, tym skutek miał być pewniejszy.

Takie zapatrywanie było błędne. Jahwe bowiem nie był tylko dawcą dóbr materialnych, był On Stwórcą całego świata. Jako więc Panu najwyższemu należało w hołdzie składać ofiary. Przepisy o składaniu ofiar były podane w Zakonie. Natomiast w praktyce ówczesnej składaniu ofiar towarzyszyły pieśni hałaśliwe, muzyka a nawet praktyki niemoralne (2, 8); brakowało zaś najbardziej potrzebnego tj. usposobienia serca, brak było miłosierdzia. Była to więc forma, ale bez treści. Stąd też w ostrych słowach prorok potępiał takie ofiary;

Nienawidzę i gardzę świętami waszymi,
I nie podobają mi się zebrania wasze!
Gdy mi składacie całopalenia,
I dary wasze, nie przyjmę ich;
I na zapokojne z tłustych waszych wołów nie patrzę.
Usuń odemnie krzyk twoich pieśni,
A brzęku twoich lutni nie chcę słuchać! (5, 21-25).

Ofiary, przez Izraelitów składane, nie były hołdem Jahwie, jako Panu najwyższemu, przeto Jahwe ich nie przyjmował, a nawet nimi gardził. Nie mogły one mieć żadnego skutku, bo były czczą formą, nie było w nich ducha, nie było podstawy moralnej. Zamiast licznych ofiar, zamiast potoków krwi zabijanych zwierząt Jahwe domagał się

> Niech się toczy, jak woda, prawo,
> A sprawiedliwość, jak wieczny potok (5, 24).

Prawo i sprawiedliwość u Amosa są wyrazami synonimicznymi, oznaczają stosowanie prawa w życiu osobistym, w stosunkach społecznych (por. 2, 6-8; 3, 9n). Mają one większe znaczenie w oczach Jahwy (por. Iz. 1, 16n), bo są podstawą życia moralnego. Bez tej podstawy moralnej wszelkie akty religijne są bez wartości.

Najważniejszym celem i zadaniem Izraelitów powinno być „szukanie Jahwy", co kilkakrotnie prorok podkreśla. „Szukajcie mnie, a żyjcie" (4, 6. 14). „Szukać Jahwę" ma w Piśmie św. różnorodne znaczenie, ale u Amosa oznacza starać się poznać wolę Jahwy i do niej całkowicie się stosować przez wypełnianie Jego przykazań, a ponadto szukać Jahwę tam, gdzie może On być znaleziony tj. w świątyni jerozolimskiej i tam też hołd Mu należny składać, a nie w Betel lub Dan. Z szukaniem Jahwy Amos łączy życie osobiste i społeczne. Bo tylko w Jahwie, jak Bogu i rządcy najwyższym świata można znaleźć pomoc i ratunek w groźnych momentach życia osobistego i narodowego. Inaczej tj. zaniedbanie szukania Jahwy w Jerozolimie a szukanie Go np. w Betel pociągnie za sobą klęskę. Bałwany, czczone w tych miejscowościach, w dniu kary nie okażą swym czcicielom żadnej pomocy.

Ale najbardziej „szukanie Jahwy" powinno być, według nauczania Amosa, w życiu osobistym i społecznym przez spełnianie tego, co Zakon nakazuje i co jest dobre. O takim to szukaniu Boga mówił przepis Zakonu (Ppr. 4, 29) podkreślając, że można Boga znaleźć, jeżeli „będziesz go szukał całym sercem twoim i całą duszą twoją".

Izraelici mniemali, że Jahwe jest z nimi, a podstawą takiego mniemania były powodzenia polityczne, jak niemniej dobrobyt materialny. Przypisywano to Jahwie, jako dawcy dóbr ziemskich. Widziano w tym dowód Jego opieki, i dlatego nie zwracano uwagi na wymagania Zakonu. Uważano je nawet za zbyteczne. Poco szukać Jahwę, kiedy Jahwe na każdym kroku okazuje wśród nich swoją obecność i opiekę. Licznymi ofiarami okażą Jahwie swoją wdzięczność, więcej nic nie potrzeba.

Amos innymi oczyma patrzał na stan ówczesny w Izraelu. On widział na każdym kroku odstępstwo od zasad jahwizmu, nie tylko pod względem dogmatycznym, ale również religijno-moralnym. Nazywał ten stan złem. Zamiast dobroczynnej widział on grożącą rękę Jahwy, szczególnie w ostatnich wypadkach. Pragnąc zaś dobra dla narodu chciał go ostrzec, aby się nie oddawał złudzie, i dlatego, gdy poprzednio (5, 4) mówił o szukaniu Jahwy, teraz domaga się, aby Izraelici szukali dobra.

> Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli.
> A wówczas Jahwe, Bóg Cebaot, będzie z wami (5, 24).

Dobro — to Jahwe tj. tylko dobre postępowanie jednostek i narodu może być dowodem, że Jahwe jest z narodem, a jednocześnie może być obroną przed zniszczeniem i zagładą. W ten sposób Amos, podobnie jak później Izajasz, Jeremiasz, występował i prostował błędne pojęcia Izraelitów, jakoby ofiary i inne ceremonie zewnętrzne stanowiły treść religii i uwalniały ich od zachowywania prawa moralnego.

c) Zasady moralne.

Na prawo moralne Amos kładł większy nacisk. Wykroczenia Izraelitów przeciw temu prawu były najczęstszym tematem w jego przemówieniach. Nauczanie proroka, według zdania niektórych pisarzów, nie tyle miały na celu szerzenie moralności, ile raczej gruntowanie religii należycie rozumianej. Właściwie jednak w pojęciu Amosa dziedziny te stanowiły nierozdzielną całość. Tym też można w części

tłumaczyć, że w jego przemówieniach tematy moralne częściej były poruszane, aniżeli religijno-dogmatyczne. Bo moralność, jako wykonywanie prawa moralnego i przykazań Jahwy, była praktycznym szukaniem Jahwy i prowadziła do Jego znalezienia.

Z wyrzutów, czynionych narodom sąsiednim (1, 2-2, 5) można wnioskować, że co do zachowania prawa moralnego Amos stawiał jednakowe wymagania wszystkim ludziom i narodom. Jednakowe to jednak wypełnianie nie wykluczało doskonalszej i wierniejszej służby Jahwie ze strony ludu izraelskiego. Owszem, nawet go obowiązywało. Obowiązek ten wypływał z specjalnego wybrańśtwa (3, 2), jak również z tytułu dobrodziejstw, jakie Jahwe w ciągu wieków narodowi wyświadczył (2, 9-11). Lud izraelski powinien był posiadać większą znajomość Jahwy, jak również okazywać większą gorliwość w wypełnianiu danych przez Niego przykazań. Niestety, prorok z własnego doświadczenia przekonał się, że zamiast większej gorliwości w służbie Jahwy lud okazał większą aniżeli ludy pogańskie gorliwość w złem, w przekraczaniu prawa.

Jakie to były występki? Amos w bardzo ciemnych kolorach przedstawia społeczeństwo izraelskie owych czasów, i wyrzuca mu liczne występki. Najbardziej może piętnuje przekraczanie prawa sprawiedliwości, i idące za tym wyzyskiwanie, ucisk biednych. Wyrzucał więc sędziom chciwość, sprzedajność. Sędziowie powinni sądzić sprawiedliwie, tymczasem za pieniądze zaprzedawali sprawiedliwego tj. niewinnego lub tego, którego sprawa była słuszna; nie krępowali się brać datków nawet małych, jak pary trzewików (2, 6); krzywdząc ubogich przyczyniali się do ich smutku i rozgoryczenia wśród ludu, zwracali prostaczków z drogi sprawiedliwości (2, 7); biedni nie tylko byli krzywdzeni, ale ponadto władze publiczne odmawiały im wymiaru sprawiedliwości, nie dopuszczały do sądu (5, 12).

Dalej, wyrzucał prorok kupcom oszustwo tj. zmniejszanie miar, zwiększanie cen, fałszowanie wagi, sprzedawa-

nie odpadków zamiast dobrego ziarna (8, 4-6). To zaś popełniali w tym celu, aby jak najprędzej się wzbogacić, a więcej jeszcze z pogardy dla ubogich i prostaczków, których w ten sposób uciskali. Amos, podobnie jak inni prorocy, specjalną troskę okazywał względem biednych; potępiając kupców oszukańców bronił ich przed nieuczciwym wyzyskiem, a najbardziej może oburzał się na niewłaściwe traktowanie i lekceważenie ubogich, których jako bezsilnych każdy chciał wyzyskać.

Najczęściej zaś prorok zwracał się z wyrzutami do warstw zamożnych, które nie zawsze uczciwą drogą dochodziły do swych bogactw, częściej przez krzywdy innych (2, 8. 10); wyrzucał im, że bogactw swych używali tylko na uciechy i zabawy, a nie troszczyli się wcale o los biednych i kraju.

Leżą na łożach z kości słoniowej,
Rozciągają się na dywanach swych,
Zjadają baranki z pomiędzy trzód,
I cielęta z obory.
Pobrzękują na strunach lutni,
— Jak Dawid wymyślili narzędzia śpiewu —
Popijają wino w dużych czaszach,
I olejkiem najlepszym się namaszczają.
A nie przejmują się upadkiem Józefa (6, 4-6; por. 3, 12)

Podobnie w ostry sposób Amos zwracał się do niewiast samarytańskich, należących do warstwy zamożnej. Nazywając je ironicznie „krowami bazańskimi“ (V. tłuste), wyrzucał im rozkosz życia, uciskanie maluczkich, gnębienie ubogich. Nie czyniły one tego same, nakłaniały swoich mężów, — a czyniły to jedynie w celu zabaw. „Przynoście, a napijemy się" (4, 1). Chłostał dalej rozpustę możnych, która, co gorsza, była niekiedy połączona z kultem religijnym, (2. 7).

Wyrzucał wreszcie Izraelitom, że wzbudzanych przez Jahwę nazarejczyków zmuszali do łamania ich przyrzeczeń, i w ten sposób odciągali od służby Bożej, — że proroków, których Jahwe im posyłał, nie chcieli słuchać, a nawet zmu-

szali ich do milczenia. aby nie słuchać głoszonej przez nich woli Boga (2, 11. 12).

To wszystko jest tak okropne w oczach proroka, że oburzony pyta: „Czyż dlatego nie zadrży ziemia... i nie zasmucą się jej mieszkańcy?” (8, 8). Występki Izraelitów nie mogą pozostać bez kary. Kara ta musi być większa, gdyż przez wybrańśtwo Izrael był obowiązany do gorliwszej służby i doskonalszego wypełniania przykazań Jahwy. „Toteż na was się pomszczę za wszystkie wasze występki“. (3, 2).

Myśl kary daleką była od Izraelitów. W postępowaniu swoim nie widzieli oni nic zdrożnego a przeto karygodnego. Przeciwnie, opierając się na powodzeniach i pomyślności ziemskiej, sądzili, że Bóg jest z nimi, a przeto postępowanie ich musi się Mu podobać. Co więcej, żywiono nawet nadzieję, że dotychczasowe błogosławieństwo nie jest jeszcze całkowite, że przyjdzie „dzień Jahwy”, w którym ono okaże się w całej pełni. Będzie to dzień triumfu Izraela, a tym samym Jahwy nad sąsiednimi narodami, kiedy odniosą nad nimi zwycięstwo i zapewnią bezpieczeństwo i pokój.

Jakże te nadzieje były złudne! Jakże w innym świetle widział Amos ten „dzień Jahwy” dla Izraela!

Przedstawiano sobie, że dzień Jahwy będzie dniem cudów Jahwy, dniem nadzwyczajnej światłości tymczasem prorok powiadał:

> Biada tym, co pragną dnia Jahwy!
> Na cóż wam ten dzień Jahwy?
> Wszak jest on ciemnością, a nie światłością (5, 18).
> Stanie się też dnia onego, rzecze Jahwe Pan:
> Że każę zajść słońcu w południe,
> I mrokiem okryję ziemię w dzień jasny (8, 9).

Spodziewano się w dniu tym powszechnej radości, połączonej z uroczystymi ofiarami na podziękowanie Jahwie, tymczasem prorok zapowiadał:

> Święta wasze zamienię w smutek,
> I wszystkie pieśni wasze w lamenty.
> Na wszystkie biodra wasze nałożę wór,

I na wszystkie głowy łysinę;
Uczynię go jako jest w żałobie po jedynaku,
A koniec jego jako dzień goryczy. (8, 10).

Spodziewano się, że w dniu Jahwy odniosą zwycięstwa, tymczasem prorok mówił, że:

Wtedy nie będzie ucieczki dla szybkiego,
Ani silnego nie podtrzyma moc jego;
Nawet mężny nie ocali życia swego;
Również łucznik nie ostoi się,
I szybki w nogach nie uratuje się,
Nawet jeździec nie ocali życia swego.
Najmężniejszy wśród mężnych nago zmykać będzie,
W dzień ów, powiedział Jahwe (2, 14-16).

Wierzono, że w dniu tym Jahwe okaże nadzwyczajną łaskawość dla narodu, że wzmocnione będą węzły przymierza i przyjaźni, tymczasem

Oto nadchodzą dni, rzecze Pan Jahwe,
W których ześlę głód na ziemię.
Nie głód chleba, ani pragnienie wody,
Lecz słuchania słowa Jahwy.
I powloką się od morza do morza,
I z północy na wschód tułać się będą,
Szukając słowa Jahwy,
Lecz go nie znajdą. (8, 11, 12).

Słowem, w dniu Jahwy nastąpi dla narodu izraelskiego bardzo wielkie rozczarowanie, albowiem zamiast spodziewanych i pożądanych triumfów, zamiast licznych i nadzwyczajnych cudów Jahwy, jako dowodów jego opieki i obecności, nastąpią w „dniu Jahwy" klęski jedna po drugiej, zniszczenie kraju, smutek i żałoba powszechna, a w końcu Jahwe zerwie całkowicie stosunki swe z narodem.

W ten sposób „dzień Jahwy" będzie dniem kary i upadku narodu za jego występki.

Dzień ten jednak będzie zarazem dniem triumfu, ale dla Jahwy. Karząc Izraela za łamanie i lekceważenie prawa moralnego, Jahwe, jako dawca tego prawa, będzie triumfował, bo sprawiedliwości Bożej stanie się zadość, kara za zło będzie wymierzona.

Zaznaczyć tu należy, że triumf Jahwy w dniu wymierzania kary narodowi izraelskiemu jest wymownym dowodem i świadectwem pojęć proroka o charakterze Jahwy. U ludów pogańskich, które miały swoich bogów narodowych, potęga i triumf narodu były jednocześnie dowodem mocy ich bóstw, i przeciwnie, upadek lub klęska narodu uchodziły za dowód niemocy bóstw czczonych. Tymczasem na gruncie izraelskim jest zupełnie co innego. Jahwe nic nie ma wspólnego z powodzeniem lub upadkiem narodu izraelskiego, klęska i upadek Izraela w niczym nie zmienia charakteru i istoty Jahwy; pozostaje On tym, czym był pierwej tj. Bogiem. Owszem, dzień kary, jaka spadnie na Izraela, a więc dzień jego klęski będzie dla Jahwy dniem triumfu. Podstawą tego triumfu będzie zadośćuczynienie sprawiedliwości Bożej, słuszny wymiar kary, jaką Bóg jako najwyższy prawodawca, ześle na naród za gwałcenie i lekceważenie Jego przykazania. Jahwe przeto nie jest Bogiem narodowym, jak bóstwa sąsiednich ludów.

Jahwe jest sprawiedliwy, zło należnie ukarze, ale jest zarazem miłosierny i pełen dobroci. Zanim bowiem ów „dzień Jahwy" nadejdzie, Jahwe przez rozmaite znaki dawał narodowi upomnienia, aby się nawrócił. Powstrzymywał więc deszcze, sprawiał suszę, zsyłał palące wiatry, szarańczę, sprawiał trzęsienie ziemi itd. (4, 6. 7). Naród jednak był zaślepiony swym dobrobytem, nie rozumiał znaczenia zsyłanych klęsk, nie chciał widzieć w nich ostrzeżeń Bożych. Uważał je za klęski, pochodzące od kapryśnego Jahwy, mnożył ofiary na Jego ubłaganie, ale przez to jeszcze bardziej powiększał gniew Boga.

Bóg jednak nie wymierzył kary. Posłał jeszcze proroka swego, aby ten przez karcenie występków i nauczanie wpłynął na zmianę postępowania i nawrócił naród grzeszny. Niestety, i proroka nie chciano słuchać. Kapłan z Betel zabronił mu nauczać, wyrzucił go z kraju.

Gdy dopiero wszystkie środki zostały wyczerpane i naród nie chciał się poprawić (4, 6. 8-11), wtedy prorok zapo-

wiedział wykonanie postanowienia Bożego, wtedy wzywał, aby naród gotował się na spotkanie Boga swego (4, 13).

Spotkanie to będzie straszne:

> Oto oczy Pana Jahwy patrzą na królestwo grzeszne,
> Wytępię je więc z oblicza ziemi. (9, 8).

Do wykonania swego postanowienia Jahwe użyje, jako swe narzędzie, obcy naród.

> I pozbawi cię twej mocy,
> I zrabowane będą twoje pałace. (3, 11).
> Oto ja wzbudzę przeciw wam, domie Izraela,
> naród, który was dręczyć będzie
> od przełęczy Hamat do potoku Araba. (6, 14)

Moc militarna, z której Izraelici się chełpili, będzie złamana, królestwo utraci niepodległość polityczną.

Z najściem nieprzyjaciół nastąpi zniszczenie kraju, bogactwa jego będą złupione, zniknie przepych zamożnych.

> A domy zimowe rozwalę wraz z willami letnimi,
> I upadną pałace z kości słoniowej;
> Wiele też domów zginie, mówi Jahwe. (3, 15)
> Domy z ciosu zbudowaliście,
> Ale mieszkać w nich nie będziecie;
> Winnice rozkoszne posadziliście,
> Ale wina z nich pić nie będziecie (5, 11).

Ogólnego losu zniszczenia nie ujdą bóstwa czczone i świątynie, do których tak chętnie uczęszczano, i w których widziano rękojmię opieki Bożej. Przede wszystkim zaś Betel ściągnie na siebie gniew Boży.

> Bo w dniu, w którym nawiedzę występki Izraela na nim,
> Nawiedzę też ołtarze Betela:
> Ucięte zostaną rogi ołtarza,
> I spadną na ziemię (3, 14).

Rogi na ołtarzach były symbolem mocy przebłagawczej ołtarza; nie były tylko ozdobą, ale stanowiły istotną część ołtarza.

Wreszcie wszystkich czeka gorszy jeszcze los tj. wygnanie z kraju i uprowadzenie do niewoli. Niewiastom samarytańskim prorok zapowiadał, że wrogowie wyrzucą je

hen poza Hermon (4, 3) tj. uprowadzą na północ; później wyraźniej powie, że lud zostanie uprowadzony hen za Damaszek (5, 27) na wygnanie z ziemi swojej (7, 17); na czele wygnańców pójdą ci, co ufność pokładając na górze Samarii, życie prowadzili niefrasobliwe wśród zabaw i rozkoszy (6, 7). Idąc na wygnanie zabiorą z sobą wyobrażenia bóstw pogańskich, którym cześć boską składali w ziemi izraelskiej (5, 26). Bałwanom tym będą się tam kłaniali, ale Jahwie w ziemi nieczystej już nie będą mogli ofiar składać. Jahwe o nich troszczyć się nie będzie, nie przyśle proroków i dlatego będą tam odczuwali głód słowa Jahwy, tak iż omdlewać będą z pragnienia piękne dziewice i młodzieńcy (8, 11-13).

Wszyscy grzeszyli, dlatego też kara dosięgnie wszystkich, nikt jej nie ujdzie. Prorok obrazowo przedstawia wymiar kary względem tych, co w „dniu Jahwy" będą uciekali z kraju przed karą:

> Nikt z uciekających nie umknie,
> Nikt też nie ocali się z umykających.
> Jeśliby się wdarli do szeolu,
> Stamtąd ich wyciągnie ręka moja;
> Jeśliby się wdrapali do nieba,
> Stamtąd ściągnę ich na dół.
> A jeśliby się ukryli na szczycie Karmelu,
> Znalazłszy, stamtąd ich wyciągnę;
> A jeśliby się ukryli przed oczyma mymi na dnie morza,
> Nakażę wężowi, aby ich kąsał;
> A gdy pójdą przed wrogami swymi do niewoli,
> Tam nakażę mieczowi, aby ich pozabijał.
> I zwrócę oczy moje na nich,
> Na zło a nie na dobro (9, 1-4; por. 5, 19).

Zniszczenie kraju i narodu będą tak wielkie, że widok tego pobudzi wszystkich do płaczu. Wszyscy płakać będą.

> Na wszystkich placach będzie płacz,
> I na wszystkich ulicach krzyczeć będą: oj, oj.
> Przyzywać będą oracza do żałoby,
> I do płaczu tych, co biegli są w płakaniu.
> I we wszystkich winnicach będzie płacz... (5, 16, 17).

W końcu prorok, widząc wypełnienie się swych zapowiedzi o zniszczeniu kraju, utracie niepodległości, przyłącza się niejako do chóru opłakujących koniec Izraela i śpiewa pieśń żałobną:

> Upadła, nie powstanie więcej
> Dziewica izraelska.
> Legła na ziemi swej, —
> Nie masz, ktoby ją podniósł (5, 2).

Choć Amos w zapowiedziach swych mówił o całkowitym upadku Izraela tj. zniszczeniu kraju i uprowadzeniu ludu do niewoli, jednak słów jego nie należy brać w znaczeniu ściśle dosłownym. Ostre jego zapowiedzi należy tłumaczyć wielkim podnieceniem, które ponadto potęgował widok obojętności lub lekceważenia jego przemówień. W takich wypadkach mówcy bardzo często przekraczają granice rzeczywistości i przedstawiają obrazy w czarniejszych kolorach. Oprócz tego pamiętać trzeba, że prorok używał poetyckich wyrażeń (hyperbolą), które jak np. wdzieranie się do szeolu, wdrapanie do nieba (9, 23) należy rozumieć w ich istotnej myśli, a nie ściśle literalnie. Wreszcie zauważyć należy, że groźne zapowiedzi proroka nie są podane we wszystkich mowach, ale tylko w bardziej ostrych tj. wypowiedzianych do możnych, przedstawicieli władzy państwowej i kapłańskiej. W innych mowach znać pewne łagodzenie, np. 9, 8 po ostrych słowach o całkowitym wytępieniu w drugiej połowie wiersza prorok mówi: „Jednakże nie wytępię w zupełności ludu Jakubowego". Jaka część wyginie, prorok w 9, 10 mówi wyraźnie: „Od miecza poginą wszyscy grzeszni ludu mego, którzy mówią: nie przyjdzie i nie dosięgnie nas nieszczęście". A więc kara dotknie tylko grzesznych i występną część ludu izraelskiego. Ludność wiejska, ubodzy, uciskani nie będą nią dotknięci, nie będą uprowadzeni z kraju, bo nie byli tak winni. Potwierdzenie tej myśli proroka mamy w zapowiedzi (9, 9) o rozproszeniu domu Izraela, przyrównanym do przesiewania ziarna na przetaku. Jak z przetaka odchodzi tylko plewa i ziarno chude, a ziar-

no dobre i twarde zostaje, tak samo będzie z Izraelitami: występni będą ukarani, niewinni pozostaną w kraju.

Wypadki, jakie w niedługim czasie wydarzyły się w Izraelu, potwierdziły całkowicie zapowiedzi Amosa. Najście w 738 r. Teglat-falasara i uprowadzenie znacznej ludności, a następnie najście Salmanasara i podbicie Samarii w 721 r. były owym „dniem Jahwy", w którym Jahwe wymierzył karę grzesznemu królestwu izraelskiemu.

d) Czasy mesjańskie.

Wbrew temu, co będą głosili późniejsi prorocy o wygnańcach judejskich, Amos nie widział w wygnańcach izraelskich zdrowej części narodu, która miała być zarodkiem do jego odrodzenia. Po zapowiedzi, że będą rozproszeni i wyginą, prorok więcej nimi się nie zajmuje, ani też wspomina o powrocie ich do kraju.

Myśl jego była zwrócona do „resztek Józefa" (5, 15) tj. do tej części narodu, która w kraju miała pozostać. Los tej resztki, po uprowadzeniu znacznej części narodu do niewoli, nie był świetny, jednakże prorok, patrząc w daleką przyszłość, zapowiadał jej nie tylko przywrócenie dawnego stanu, ale też nastanie dni pełnych pomyślności i szczęścia. Stanie się to w „dniu tym" (9, 11). Jest to wyrażenie ogólnikowe, które nie określa bliżej terminu odnowienia, jednak na podstawie treści dalszych słów a także używania tego wyrażenia przez innych proroków, możemy powiedzieć, że oznacza ono czasy mesjańskie. Odrodzenie prorok łączy z podniesieniem upadłego namiotu Dawidowego, odnowieniem jego ruin i przywróceniem do dawnego stanu. Nastąpi wówczas pogodzenie zwaśnionych pokoleń. Judejczycy i Izraelici połączą się pod berłem Dawidowym. Naród i państwo izraelskie zjednoczone będzie cieszyło się uznaniem i potęgą, jak za czasów Dawida. Panowanie ich rozciągać się będzie na wszystkie ludy okoliczne, które ongiś Dawid pod-

bił, i na wszystkie ludy, nad którymi będzie wzywane imię Jahwy tj. które będą należały do Jahwy i uznawały Go za Boga.

Wówczas to („nadchodzą dni” po „dniu tym”) nastanie dla ludu izraelskiego okres niesłychanej pomyślności materialnej, cudowna urodzajność ziemi, szczęście, zupełne bezpieczeństwo, odbudowanie kraju:

> Oto nadchodzą dni, rzecze Jahwe,
> Że spotka się oracz ze żniwiarzem,
> I tłoczący wino z siewcą ziarna;
> Góry kroplić będą młode wino,
> A wszystkie pagórki staną się zdrojami.
> Wtedy przywrócę lud mój izraelski:
> Odbudują miasta opustoszałe i zaludnią je:
> Posadzą winnice i pić będą z nich wino,
> Założą ogrody i jeść będą ich owoce.
> Osiedlę też ich na ziemi ich:
> Nie będą więcej wyrwani z ziemi swej,
> Którą im dałem, — rzecze Jahwe, Bóg twój (9, 13-15).

Nie ulega wątpliwości, że zapowiadając przyszłość w tak jasnych kolorach, prorok w powyższym końcowym ustępie miał na myśli nie odnowienie materialne lub polityczne narodu, ale duchowe i religijne. Będzie ono dokonane w czasach mesjańskich, które, w przedstawieniu proroków, miało być okresem nie tylko duchownych łask Bożych, ale może więcej jeszcze dobrobytu i pomyślności materialnej. O tej przyszłości mesjańskiej prorocy na ogół nie mieli dokładnego objawienia chronologicznego. W zapowiedziach o niej łączyli jedne wypadki z drugimi, bez żadnej perspektywy. Łączyli jednak przeważnie z zakończeniem doświadczeń i kar, którymi poprzednio grozili narodowi. Związek ten był zupełnie właściwy. Mesjańska bowiem przyszłość Izraela była rękojmią wybawienia Izraela od doświadczeń historycznych tj. że Mesjasz, który miał dokonać ostatecznego wybawienia, był niejako niewidzialnym czynnikiem wybawienia bliższego, a z drugiej strony, wybawie-

nie to bliższe stawało się przez to figurą wybawienia ostatecznego [1]).

W ten sposób, według planów Bożych, wiara w przeznaczenie mesjańskie powinna była podtrzymywać Izraela w krytycznych momentach jego dziejów, a z drugiej strony wybawienie z nich powinno było umacniać jego wiarę w mesjańską rolę, jaką z woli Boga miał wypełnić. Ta właśnie interwencja Boża na rzecz Izraela wykazywała, że Jahwe, pomimo odstępstw i innych występków narodu, prowadził go do urzeczywistnienia planów i roli, jaką mu przeznaczał, jako narodowi wybranemu [2]).

Ks. Józef Archutowski

Kraków

---

[1]) Krytycy radykalni twierdzą, że ustęp 9, 11-15 nie ma związku z poprzednimi mowami proroka i dlatego przeczą jego autentyczności. Napisanie jego odnoszą do czasów niewoli. Krytycy katoliccy bez wahania przyjmują jego autentyczność. Por. A. Hoonacker, dz. cyt; str. 281; Michalski, dz. cyt. str. 90n.; J. Touzard, dz. cyt. str. L1nn.. E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, Lp. 1929 str. 270n.

[2]) Zob. E. Tobac, Les prophètes d'Israël t. I str. 188.

Ewangelia św. Łukasza
w wydaniu O. Augustyna Merka S. I. a Chester Beatty Papyrus (P45).

The Chester Beatty Papyrus has the text of St. Luke's Gospel partially defective. Nevertheless this text is better preserved than the majority of the other manuscripts. It does not belong to any group of the texts known at present. It occupies as if a middle position between the Neutral and Occidental texts. In St. Mark's Gospel the text of the Papyrus does evidently belong to the Cesarean text. But in St. Luke's Gospel this Cesarean text has not yet been sufficiently investigated into The question is now whether the Chester Beatty's Papyrus is not perhaps the best document of the text just mentioned, as Mr. Kenyon does suggest.

Hence it would be very interesting to see what an attitude of Fr. Merk S J. has been to the newly discovered Papyrus in his second edition of the New Testament. Fr. Merk has changed his text in the Gospel of St. Luke in five places: 10, 34; 11, 12; 12, 27; 13, 9; 14, 26. It seems that in 12, 27 and 13, 9 the change was introduced under the influence of the Papyrus of Chester Beatty.

Fr. Lagrange O. P. has changed his text in three places: 10, 38; 11, 11; 11, 33. Fr. Merk, however, does not admitt in any of these cases the reading of Chester Beatty Papyrus.

In this treatise there are quoted, moreover, some readings of Chester Beatty's Papyrus which might be with the advantage taken into account at least in the critical notes. Ad the end there are mentioned yet some other varying readings which are omitted by Mr. Kenyon and Fr. Merk too.

Równocześnie prawie z pierwszym wydaniem łacińsko-greckiego tekstu Nowego Testamentu w opracowaniu O. Augustyna Merka S. I. w r. 1933[1]), ujrzał światło dzienne opubli-

---

[1]) Novum Testamentum graece et latine. Apparatu critico instructum edidit. Augustinus Merk S. I. Roma 1933.

kowany przez Fryderyka Kenyona tekst Ewangelii oraz Dziejów Apostolskich zawarty w słynnych już dziś papyrusach Chester Beatty [2]). Ogólne wiadomości oraz charakterystykę tego cennego rękopisu podał już Ks. Dr Jan Mazerski [3]).

Publikację Kenyona z radością powitał świat biblistów, spodziewając się w nowo odkrytym papyrusie znaleźć odpowiedź na cały szereg naprawdę doniosłych pytań.

Pierwszym pytaniem, jakie się wyłoniło po odkryciu nowego rękopisu było, czy w nim nie znajdziemy tekstu Ewangelii znacznie odbiegającego od tekstu dziś nam znanego z rękopisów dotychczas przez nas posiadanych, z których najstarsze sięgają IV stulecia? Sto lat, zwłaszcza w początkach chrześcijaństwa, to okres bardzo poważny. Czy nowy dokument z III wieku, o całe zatem stulecie starszy od wszystkich innych dotąd zachowanych, nie potwierdzi śmiałych hipotez racjonalistów o istotnym substancjalnym zepsuciu tekstu ksiąg świętych? Pobieżne zestawienie opublikowanego przez Kenyona tekstu Papyrusu z innymi rękopisami daje odpowiedź całkiem jasną. Tekst Ewangelii, jakim się dziś Kościół posługuje, jest substancjalnie identyczny z tym, jakim się posługiwano w Egipcie 1700 lat temu. Czyż można zatem jeszcze podtrzymać twierdzenie, że w przeciągu półtora wieku luki, jaka jeszcze pozostała pomiędzy datą najstarszego rękopisu a datą powstania Ewangelij, nastąpiła istotna zmiana tekstu? Tekst Papyrusu Chester Beatty skłania do przypuszczenia, że żadnych istotnych zmian spodziewać się już nie możemy.

Drugie pytanie, jakie się narzucało każdemu, gdy brał do ręki tekst Papyrusu Chester Beatty, dotyczyło jego przynależności. Do jakiej grupy będzie nowy rękopis należał?

---

[2]) The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and texts of twelve manuscripts on papyrus of the greek Bible. By Frederic G. Kenyon. London 1933. Fasc, I. General Introduction; Fasc. II. The Gospels and Acts.

[3]) Przegląd Biblijny T. I. str 53-56. Kraków 1937.

Na to pytanie trudno odpowiedzieć, Papyrus bowiem nie przyłącza się zdecydowanie do żadnej grupy.

Tekst zawarty w nim jest już częściowo zepsuty. Jako dowód tego twierdzenia możemy za O. Lagrange'm [4]) wskazać przede wszystkim na dwa miejsca, w których tekst trudny do zrozumienia został „wyjaśniony” przez dość niezgrabną przeróbkę:

9, 50: ου γαρ εστιν καθ υμων ουδε υπερ υμων

14, 23: εξελθε εις τας οδους και τους φραγμους και ποιησον εισελθειν

Następnie wskazać można na niczym nie usprawiedliwione opuszczenia: 9, 33; λεγουσα po εκ της νεφελης

10, 39: η przed και παρακαθισασα

11, 14: ο κωφος po ελαλησεν

12, 9: cały wiersz opuszczony

13, 12: ο ιη po słowach ιδων δε αυτην

14, 29: αυτωι przed, względnie po εμπαιζειν

O. Lagrange [5]) uważa, że jeżeli Kod. Watykański (B) opuszcza zaimek dzierżawczy αυτου przy μαθηται, gdy ma na myśli uczniów Chrystusowych, wówczas należy to opuszczenie uważać za błędne. Dwukrotnie jednak Pap. Chester Beatty potwierdza to opuszczenie Kod. B w Ew. św. Łukasza, a mianowicie: 9, 54 oraz 11, 22.

Napotykamy również w Pap. zupełnie zbędny rodzajnik:

9, 58: του przed αρχοντα oraz την przed φυλακην

14, 23: τους przed φραγμους

Dwukrotnie charakterystyczne dla św. Łukasza επιστατα zostaje zastąpione przez właściwe wszystkim Ewangelistom διδασκαλε (9, 33 i 9, 49).

W 9, 53 czytamy w Papyrusie: και ουκ εδεξαντο αυτον οτι το προσωπον ην αυτου πορευομενου εις ϊερουσαλημ nie zaś: πορευομενον εις ϊερουσαλημ, czym Papyrus staje u boku prze-

---

[4]) Revue Biblique 43 (1934) 27.

[5]) Introduction a l'étude du Nouveau Testament. P. II Critique textuelle. II La critique rationelle. Paris 1937, Str. 85.

kładu staro łacińskiego oraz Wulgaty. Brzmienie to również lepiej odpowiadałoby łacińskiemu i naszemu językowi. Niemniej jednak πορευομενον εις ἱερουσαλημ odpowiada wyrażeniu charakterystycznemu dla języka aramajskiego. Chociaż zatem św. Łukasz dobrze władał językiem greckim, należy uważać to wyrażenie za autentyczne.

Poza tym zmiany, znajdujące się w Papyrusie, mają raczej charakter dążności do elegancji stylu i klasycznego wyrażania się. Spotykamy bowiem cały szereg wyrażeń klasycznie poprawniejszych, n. p.:

9, 30: συνλαλουντες zamiast συνελαλουν

9, 51: εστηρισεν zamiast εστηριξε

10, 34: επιχεας zamiast επιχεων

11, 31: αυτην zamiast αυτους

11, 38: εβαπτισατο zamiast εβαπτισθη

12, 3: εαν ειπητε zamiast ειπατε

12, 51: επι της γης zamiast εν τη γη

Kilkakrotnie również przy podmiocie rodzaju nijakiego w liczbie mnogiej stoi orzeczenie w liczbie pojedyńczej, a nie mnogiej:

12, 6: ουχι πεντε στρουθια πωλειται (a nie πωλουνται)

12, 30: ταυτα γαρ παντα τα εθνη του κοσμου επιζητει (a nie επιζητουσιν)

14, 17: ετοιμα εστιν (a nie εισιν).

U św. Mateusza, czy św. Marka wszystkie te wyrażenia należałoby uważać za podejrzane, u św. Łukasza jednak, dobrze władającego językiem greckim, samo to, że są to wyrażenia poprawniejsze, nie powinno wzbudzać podejrzeń co do ich autentyczności.

W każdym razie stopień zepsucia tekstu Papyrusu jest znacznie mniejszy niż we wielu innych kodeksach. Mógłby ktoś zarzucić mu najwyżej tendencję do elegancji oraz nieznacznego czasem „wyjaśniania", ale nie do harmonizacji.

Świadczyłoby to może o tym, że tekst, który znajdujemy w Papyrusie jest znacznie starszy od wszystkich dotychczas nam znanych tekstów, być może, iż pochodzi on nawet

z okresu, gdy jeszcze nie były uformowane dziś nam znane wielkie recenzje, lecz były dopiero w stanie krystalizacji.

Uważam, że nie bez pożytku będzie, zanim przejdziemy do omówienia Ew. św. Łukasza w Papyrusie oraz porównania go z drugim wydaniem Now. Test. O. Merka, przypomnieć pokrótce historię tekstu Now. Test.

Według twierdzenia Tischendorfa w III wieku tekst Nowego Testamentu był już mocno nadpsuty, przy zachowaniu jednak istotnego nienaruszenia. Autografy bowiem Now. Test., sporządzone na papyrusach, zniszczyły się przez ciągłe używanie lub zaginęły już w ciągu I albo II wieku. Straty ich nie odczuwano wówczas zresztą zbyt boleśnie, mając żywe wspomnienie nauki apostolskiej, zachowane w pamięci oraz mniej więcej starannych odpisach. Skutkiem tego jednak wkradły się, prawdopodobnie już w II wieku, do Ksiąg św. liczne błędy. Dopiero w IV wieku wzięto się z całą energią do rewizji posiadanych tekstów i odtwarzania tekstu pierwotnego. Lecz, niestety, obok rewizyj umiejętnych, prowadzonych głównie w Aleksandrii, bywały rewizje bardzo nieudolne, owszem nieraz wręcz fałszywe, bo na fałszywych oparte zasadach, jak harmonizacja tekstów, rozjaśnianie miejsc trudnych do zrozumienia itp. Takie rewizje oddały nam niedźwiedzią przysługę, stokrotnie pomnażając trudności w rekonstrukcji tekstu autentycznego.

Za owoc w zasadzie umiejętnej rewizji możemy uważać tekst kod. Wat. (B), wywodzący się z warsztatu aleksandryjskiego. Również jednak Egipt prawdopodobnie dał nam tekst kodeksu Bezy (D) — (sam kodeks D pochodzi prawdopodobnie z Lyonu), — którego niezliczone dodatki, interpolacje i harmonizacje stanowią zawsze jeszcze tajemniczą zagadkę. Nie ulega już dziś bowiem żadnej wątpliwości, że tekst ten jest mocno retuszowany.

Ostatecznie liczne te rewizje tekstów, przyjmując się w poszczególnych kościołach, dały nam różne odmiany tekstu, t. zw. recenzje. Że istniały już bardzo wcześnie rozmaite recenzje N. T., o tym świadczy ogólnikowo już Ory-

genes, następnie św. Hieronim, który wskazuje na Hezychiusza i Lucjana, a wspomina również o manuskryptach Orygenesa i Pieriusza.

Dopiero nowoczesnym studiom krytycznym nad tekstem Pisma św. zawdzięczamy podział wszystkich znanych nam rękopisów na pewne grupy. Wiele przedstawiono schematów (Bengel, Semler, Griesbach, Hug, Westcott-Hort), za najlepszy jednak do niedawna uchodził podział dokonany przez Hermana von Sodena i Gregory'ego, który rozróżnił trzy rodzaje tekstów: neutralny, zachodni i bizantyjski. Każdy z tych tekstów miał swoich zwolenników. I tak, dominujące stanowisko przez długi czas zajmował tekst bizantyjski w wydanym przez Roberta Stefana w r. 1550 „textus receptus". Wobec rozwoju jednak nauk krytycznych ustąpił tekst bizantyjski, a Westcott i Hort zadecydowali o panowaniu tekstu neutralnego z kodeksem Watykańskim na czele. Reakcją przeciwko zbyt ślepemu zaufaniu temu kodeksowi było zwrócenie się do tekstu zachodniego, którego świadectwa jednak pod ostrzem skalpela krytycznego rychło się rozleciały, gdyż okazało się, że zebrane w tej grupie świadectwa zbyt luźny, albo nawet i żadnego nie mają między sobą związku. Najpierw zgrupowała się familia minuskułów, t. zw. fam. 1, obejmująca kodeksy: 1, 118, 131, 209, 1582 (tego ostatniego nie wymienia we familii 1 O. Lagrange), następnie grupa Ferrar t. zw. fam. 13, obejmująca kodeksy: 13, 69, 124, 346, 543, 788, 826, 828, 983, 1689, — stojące w bliskim sąsiedztwie familii 1. Kiedy zaś obie te familie zyskały na krótko przed wojną światową sojuszników w dwóch nowo odkrytych uncjałach: Freer (W) oraz Koridethi (Θ), do których przyłączyło się jeszcze kilku luźnych minuskułów, wywiązała się konieczność dopuszczenia nowego typu tekstowego, nazwanego cezarejskim z powodu jego rozpowszechnienia w tym właśnie mieście. Lecz gdy Lake dowiódł, że tekst cezarejski był również znany w Egipcie, który dotąd uważano za absolutną domenę tekstu neutralnego, tekst cezarejski stał się dla biblistów sensacją o pierw-

szorzędnym znaczeniu, choć dotychczas jest on zbadany prawie wyłącznie w Ewangelii św. Marka.

W pięć lat po odkryciu Lake'a zostaje opublikowany nowy kodeks papyrusowy z Egiptu, najstarszy z dotychczas posiadanych — Chester Beatty Papyrus, — który całkowicie potwierdza zdanie Lake'a, przynajmniej w odniesieniu do Ewangelii św. Marka.

W Ew. jednak św. Łukasza tekst cezarejski dotychczas nie został zbadany, a właśnie najlepiej zachowane części Papyrusu należą do tej Ew. Zachowały się bowiem rozdziały: 6, 31-41; 6, 45-7, 17; 9, 26-41; 9, 45-10, 1; 10, 6-22; 10. 26-11, 1; 11, 6-25; 11, 28-46; 11, 50-12, 12; 12, 18-37; 12, 42-13, 1; 13, 6-24; 13, 29-14, 10; 14, 17-33.

Pewnym jest, że kodeks W, który w Ew. św. Marka jest głównym przedstawicielem tekstu cezarejskiego, u św. Łukasza reprezentuje tekst bizantyjski. To samo prawdopodobnie odnosi się do kodeksu Θ. Pap. w Ew. św. Łukasza jest czymś pośrednim pomiędzy tekstem neutralnym a zachodnim z lekkim zbliżeniem raczej do tekstu neutralnego. Wolny jest przy tym od tych wszystkich brzmień charakterystycznych z kod. D, szefa tekstu zachodniego, które nam każą odnosić się doń z największą nieufnością. Nie przesądzając wyników badań prowadzonych nad św. Łukaszem, oraz poszukiwań tekstu cezarejskiego dla jego Ewangelii, Kenyon dopuszcza możliwość, że właśnie Papyrus Chester Beatty będzie może lepszym jego reprezentantem niż wszystkie inne świadectwa dotychczas nam znane[6]). Od tekstu zaś kodeksów A W Θ fam. 1 i fam 13 tekst Pap. odbiega bardzo znacznie.

Bardzo charakterystyczny jest stosunek Pap. Chester Beatty do kodeksu Bezy (D). Często bowiem kodeks ten. będący we wielu ze swoich brzmień drugorzędnych dotychczas odosobnionym, lub prawie odosobnionym, zyskał obecnie w nowo odnalezionym Papyrusie poważne poparcie. Owszem,

---

[6]) The Ch.—B. Biblical Papyri. Fasc. II. Introd. XVI.

Kenyon sporządził ciekawy wykaz, na podstawie którego możemy stwierdzić, że jeżeli się weźmie pod uwagę te brzmienia Papyrusu, które dają poparcie małym grupom kodeksów, to na pierwszym miejscu poparcie zyskał właśnie kodeks D (w 36 wypadkach), po nim zaś dopiero kod. Wat. B (w 27 wypadkach), kodeks Królewski, L (w 25 wypadkach), kodeks Synaicki, S (w 22 wypadkach) i t. d. [7]). I co jeszcze dziwniejsze, — kodeks Bezy, ten kodeks najbardziej przez uczonych nieufnie traktowany, przeważnie dla swoich dodatków, zyskał obecnie poparcie Pap. Chester Beatty zwłaszcza wtedy, gdy wbrew świadectwu przeważającej większości pozostałych kodeksów, opuszczał jakiś zwrot lub słowo.

I tak: 9, 37 Papyrus z kodeksem D opuszcza εξης w opisie zdarzeń po Przemienieniu Pańskim.

10, 14: Papyrus opuszcza z kodeksami D, 1241, 472 słowa εν τη κρισει w groźbie wypowiedzianej przez Chrystusa pod adresem miast żydowskich, Korozain i Betsaidy.

Te same słowa opuszcza Papyrus z kodeksem D w rozdz. 11, 31.

Fakt ten można by pod pewnym względem wytłumaczyć tym, że tekst Papyrusu jest w ogóle raczej krótki, niemniej jednak pozostanie to w stosunku właśnie do kodeksu D cechą nader charakterystyczną.

Poza tym kodeks D zyskuje poparcie Papyrusu w wypadkach o nader małym znaczeniu. Jeżeli zaś chodzi o wielkie różnice brzmień tego kodeksu, to Papyrus ani razu ich nie potwierdza.

Również charakterystyczny jest stosunek Pap. Chester Beatty do kodeksu Koridethi (Θ). Jeżeli bowiem weźmiemy pod uwagę opuszczenia Papyrusu, to będzie się on najbardziej oddalał od kodeksu Θ, lecz jeżeli zwrócimy uwagę na jego dodatki, to najbardziej do tego właśnie kodeksu się zbliży.

---

[7]) The Ch.-B. Biblical Papyri. Fasc. II. Introd. XIII.

Jedną z cech charakterystycznych Papyrusu, jak słusznie zwraca uwagę O. Lagrange, jest to, że raczej unika słów złożonych, a stosuje proste[8]):

9, 38: εβοησε zamiast ανεβοησε
9, 54: ως zamiast ωςτε
10, 20: εγραφη zamiast εγγεγραπται (wzgl. γεγραπται)
10, 40: συνλαβηται zamiast συναντιλαβηται (wzgl. αντιλαβητε
11, 17: μερισθεισα zamiast διαμερισθεισα
11, 18: μερισθη zamiast διεμερισθη (wzgl. εμερισθη)
11, 22: διδωσι zamiast διαδιδωσιν (wzgl. διαδωσει)
11, 29: ζητει zamiast επιζητει
11, 42: αφειναι zamiast παρειναι (wzgl. παραφιεναι, αφιεναι)
11, 53: εχειν zamiast ενεχειν (wzgl. επεχειν, συνεχειν)
12, 1: συναχθεισων zamiast επισυναχθεισων
12, 2: κεκαλυμμενον zamiast συγκεκαλυμμενον
12, 5: βαλειν zamiast εμβαλειν
13, 19: αυτου zamiast εαυτου
13, 21: εκρυφεν zamiast ενεκρυφεν
14, 1: ελθειν zamiast εισελθειν
14, 5: πεσειται zamiast εμπεσειται (wzgl. ενπεσει)
14, 27: αυτου zamiast εαυτου

Chociaż w niektórych wypadkach zauważyć możemy coś przeciwnego:

6, 34: απολαβωσιν zamiast λαβειν
6, 49: συνεπεσεν zamiast επεσεν
10, 35: επαυριον zamiast αυριον
11, 22: επανελθων zamiast επελθων
11, 41: ενοντα zamiast οντα
12, 11: εισφερωσιν zamiast φερωσιν (wzgl. προςφερωσιν)
14, 6: ανταποκριθηναι zamiast αποκριθηναι
14, 26: εμε zamiast με

Bezsprzecznie jednak liczba miejsc, w których użyto wyrażeń prostszych, silnie przeważa.

---

[8]) R. B. 43 (1934) 30.

Brzmień szczególnych w Papyrusie Kenyon przyjmuje 116,[9]) O. Lagrange ogranicza ich liczbę do 83.[10]) Niektóre spośród nich mogą rzucić dużo światła na historię tekstu Ew. św. Łukasza.

Za najbardziej charakterystyczne uważałbym brzmienie w 10, 40. Wszystkie dotychczas znane manuskrypty z wyjątkiem kodeksu D miały: συναντιλαβηται. Kodeks Bezy (D) miał: αντιλαβητε. Obecnie w Papyrusie Chester Beatty znaleziono: συνλαβηται. Jeżeli w poszukiwaniu brzmienia autentycznego zastosujemy ogólnie przyjętą zasadę,[11]) nakazującą wybrać brzmienie, które najlepiej tłumaczy powstanie innych, a samo najtrudniej przez inne wytłumaczyć, — kto wie, czy wyniki nie wypadną korzystnie dla brzmienia Papyrusu.

Przed odnalezieniem w Pap. Chester Beatty brzmienia συνλαβηται można było przypuszczać tylko, że αντιλαβητε powstało z opuszczenia συν — z brzmienia innych kodeksów. w których czytamy συναντιλαβηται. Obecnie można by również w ten sam sposób tłumaczyć powstanie brzmienia Papyrusu, t. j. przez opuszczenie αντι — i w takim tłumaczeniu trzebaby się powołać na tendencję, przejawiającą się w tekście Papyrusu do posługiwania się słowami krótszymi, prostszymi, niezłożonymi, zwłaszcza że συνλαμβανομαι ma w języku hellenistycznym to samo znaczenie co συναντιλαμβανομαι. Innej tendencji trudno się dopatrzyć w zamianie słowa συναντιλαβηται na συνλαβηται. Dlaczego jednak wobec tej tendencji do wyrażeń prostszych, nie znajdujemy w Papyrusie αντιλαβητε?

Lecz trudno byłoby w ten sam sposób wytłumaczyć powstanie αντιλαβητε; tutaj bowiem musiała się dołączyć jakaś szczególna dążność. Jeżeli jednak przyjmiemy z Westcottem i Hortem, że tekst kodeksu D pochodzi z II wieku i że w II wieku nawet był bardzo rozpowszechniony,

---

[9]) The Ch. B Biblical Papyri. Fasc. II. Introd. XIII.

[10]) R. B. 43 (1934) 26.

[11]) Por. Vaganay — Initiation á la critique textuelle néotestamentaire 73—74.

można poniekąd wytłumaczyć powstanie brzmienia αντιλαβητε z συνλαβηται.

Συνλαμβανεσθαι bowiem ma znaczenie: pomagać komuś, pracować razem z kimś (takie samo znaczenie ma συναντιλαμβανεσθαι).

Αντιλαμβανεσθαι ma znaczenie: zajmować się czymś, pracować. W znaczeniu „pomagać" według Gerharda Dellinga[12]) używano wprawdzie też dość często αντιλαμβανομαι i to już w II wieku przed Chrystusem, ale słowo to w porównaniu z συνλαμβανομαι ma zawsze odcień raczej w sensie „wyręczania". We wspomnianym zaś miejscu przybrałoby znaczenie: popracować za mnie, zastąpić mnie.

Za αντιλαβητε przemawia to, że ktoś przecież powinien się gościem zająć, więc Marcie chodziłoby o to, by ją Maria w przygotowaniach zastąpiła, sama zaś pragnęła zająć teraz miejsce u stóp Mistrza. I ta może właśnie myśl wpłynęła na stworzenie wariantu podanego nam w kodeksie Bezy.

Za συνλαβηται przemawiają jednak słowa poprzedzające, mianowicie: κε μου ου μελει σοι οτι η αδελφη μονην με κατελιπεν διακονειν, z czego wynikałoby, że Marcie mogło chodzić tylko o pomoc w pracy, — mógł zresztą panować zwyczaj, któryby nas wcale nie dziwił, że gdy gość przyszedł, pierwszą rzeczą po przywitaniu było przyrządzenie jakiegoś poczęstunku, ochłody po drodze w skwarze południowego słońca. Za tym też brzmieniem przemawia przekład Wulgaty.

Brzmienie zaś συναντιλαβηται bardzo łatwo mogło powstać jako skutek połączenia obu powyższych brzmień. Chociaż zatem συνλαβηται ma za sobą świadectwo tylko Papyrusu Chester Beatty, συναντιλαβηται zaś znajduje poparcie przygniatającej większości dokumentów, możliwe jest i takie rozwiązanie. Zaznaczę jeszcze, że O. Lagrange, którego należy uważać za pierwszą powagę wśród biblistów katolickich, sądzi, że ani συναντιλαμβανεσθαι ani αντιλαμβανεσθαι nie należą do wyrażeń charakterystycznych dla św. Łukasza[13]).

---

[12]) Kittel. Theologisches Wörterbuch zum N. T. I 375-376.
[13]) Évangile selon saint Luc, 4, CXXI.

Zwróćmy jeszcze uwagę na następujące brzmienia:

9, 33: Kodeks Bezy τω ιυ
Wszystkie inne kodeksy προς τον Ιησουν
Papyrus Chester Beatty προς ιη

9, 37: Kodeks Bezy δια της ημερας
wszystkie inne kodeksy τη εξης ημερα
Papyrus Chester Beatty της ημερας

10, 21: Kodeksy: S, B, D, L, 33 πνευματι τω αγιω
A, W, ς πνι ο ις
C πνι τω αγιω ο ις
Θ ο ις τω πνι τω αγιω
fam. 13 ο ις τω πνι
Papyrus Chester Beatty πνι

Czy w innych rękopisach nie ma echa wielkich sporów chrystologicznych? Albo, czy w Papyrusie nie ma chęci uniknięcia tych sporów?

10, 41: Kodeksy: S, B, L ειπειν αυτη ο Κυριος
A, C, W, fam. 1, ς, ειπεν αυτη ο ιησους
D, Θ, fam. 13 ο ιησους ειπεν αυτη
Pap. Chester Beatty ο κς ειπεν αυτη

Porządek słów zatem według kodeksów D, Θ, fam. 13, ale Κυριος zamiast Ιησους jak w kodeksach S, B, L.

11, 13: Wszystkie kodeksy εξ ουρανου
Epifaniusz επουρανιος
Pap. Chester Beatty ουρανιος

11, 22: Prawie wszystkie kodeksy διαδιδωσιν
fam. 1, przekłady ormiański i sahidzki διαδωσει
Pap. Chester Beatty διδωσι

12, 24: Kodeks Bezy i Tacjan κατανοησατε τα πετεινα του ουρανου
Wszystkie inne kodeksy κατανοησατε τους κορακας
Pap. Chester Beatty κατανοησατε τα πετεινα του ουρανου και τους κορακας

O. Lagrange[14]) uważa to miejsce za harmonizację z Ewangelią św. Mateusza 6, 26. Możliwe jest jednak również, że mamy tu do czynienia z próbą pogodzenia dwóch różnych brzmień, albo też że źródłem innych. Tę ostatnią jednak możliwość zdaje się wykluczać fakt, że dalej, w tym samym wierszu czytamy w Papyrusie αυτα, jak gdyby poprzedzały tylko słowa τα πετεινα του ουρανου (jak w kodeksie D).

12, 47: Kodeksy: S, B ετοιμασας η ποιησας
A, Θ, ς ετοιμασας μηδε ποιησας
W, L, fam. 13 ετοιμασας
Pap. Chester Beatty kodeksy D, 69 ποιησας

13, 32: Kodeks Bezy αποτελουμαι
Wszystkie inne kodeksy αποτελω (A επιτελω)
Pap. Chester Beatty ποιουμαι

Możemy więc z wielką dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że tekst Pap. Chester Beatty jest stosunkowo w bardzo znacznej mierze wolny od zepsucia. Możemy dalej stwierdzić, że tekst ten w Ew. św. Łukasza nie przyłącza się zdecydowanie do żadnej z dotychczas znanych grup tekstów, w przeciwieństwie do jego tekstu Ew. św. Marka. gdzie całkiem wyraźnie staje w obozie cezarejskim. Ponieważ zaś nie jesteśmy jeszcze dziś pewni, jak wyglądał tekst cezarejski dla Ew. św. Łukasza, interesowałaby nas bardzo odpowiedź na pytanie: czy da się udowodnić przypuszczenie Kenyona, że może właśnie Papyrus Chester Beatty będzie najlepszym reprezentantem tego tekstu?

Kiedy zatem w 1935 r. ukazało się drugie wydanie Nowego Testamentu w opracowaniu O. Merka[15]), rzeczą, która nas najbardziej zaciekawiała, był wpływ nowo odkrytego Papyrusu na ustalony przez niego tekst w Ew. św. Łukasza.

Porównując partie, zawarte w Papyrusie z pierwszego wydania z drugim wydaniem, znajdujemy zmianę tekstu w 5 miejscach:

---

[14]) R. B. 43 (1934) 30.

[15]) Novum Testamentum graece et latine. Editio altera. Roma 1935.

1) 10, 34: w I wyd. ἐπὶ ἴδιον κτῆνος
w II wyd. ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος
Poprawiono tu błąd drukarski I wydania.
2) 11, 12: w I wyd. ἢ καὶ αἰτήσει ᾠόν, ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον
w II wyd. ἢ καὶ αἰτήσει ᾠόν, μὴ ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον
Opuszczenie μὴ w I wydaniu spowodowane zostało, zdaje się, również nieuwagą zecera, ponieważ w aparacie krytycznym I-go wydania znajdujemy notatkę: μη > B, L, 892, sa. W drugim zaś: μη > BL 892, P[45], sa.
3) 12, 27: w I wyd: κατανοήσατε τὰ κρίνα, πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει · λέγω δὲ ὑμῖν....
w II wyd: κατανοήσατε τὰ κρίνα, πῶς αὐξάνει, οὐ κοπιᾷ οὐδὲ νήθει · λέγω δε ὑμῖν....
W aparacie krytycznym I-go wydania podał O. Merk tylko świadectwa popierające brzmienie przez siebie wybrane. W II-gim wydaniu zaś dodał do nich: πῶς-νηθει P[45] pl. Tutaj zatem Papyrus Chester Beatty zadecydował o zmianie tekstu, n. b. szczęśliwej, ponieważ brzmienie wybrane przez O. Merka w wydaniu pierwszym miało za sobą zbyt mało świadectw, a te, jakie miało, były wartości bardzo wątpliwej (D, Mn, syv, Clem. a), podczas gdy brzmienie przyjęte w wydaniu drugim ma za sobą wszystkie wielkie uncjały S, A, B, L, W, Θ, spośród minuskułów familie 1 i 13, Wulgatę i „textus receptus“, do nich zaś obecnie przyłączył się Chester Beatty Papyrus.O. Lagrange to brzmienie poprzednio już przyjął[16]).
4) 13, 9: w wyd. I κἂν μὲν ποιήσῃ καρπὸν εἰς τὸ μέλλον · εἰ δὲ μήγε, ἐκκόψεις αὐτήν.
w wyd. II κἂν μεν ποιήσῃ παρπόν · εἰ δὲ μήγε εις τὸ μέλλον ἐκκόψεις αὐτήν.
W aparacie krytycznym I-go wydania czytamy: — ει δε μηγε εις το μελλον lat sy ar (Eφ).

---

[16]) EV. selon S. Luc 362.

W drugim wydaniu zaś: ει — μελλον Ta P45 φ Δ W—71 U rel. lat sy ar gg (Εφ) — εις το μελλον· ει δε μηγε al. co.

Mamy zatem drugie miejsce, w którym według wszelkiego prawdopodobieństwa Pap. Chester Beatty zadecydował o zmianie tekstu O. Merka.

Tekst Papyrusu Kenyon zrekonstruował w następujący sposób: ε[ι δε μη]γε ε[ις το μελλον εκκοψο]ν αυτην· zaznaczając w aparacie krytycznym: ει δε μηγε εις το μελλον ut vid. cum A D. W Θ famm 1, 13, ς, εις το μ. ει δε μηγε S B L 69 εκκοψον ut vid. cum 69, 157, — ψης Γ, 13, εκκοψεις cett.

O. Lagrange, omawiając w Revue Biblique Pap. Chester Beatty, uważa słusznie tę rekonstrukcję za nie ulegającą wątpliwości. Równocześnie jednak O. Lagrange odrzuca stanowczo brzmienie zawarte w Pap. i poddawszy tekst analizie krytyki wewnętrznej, trzyma się brzmienia zawartego w kodeksach S, B, L, 69.

5) 14, 26: w I wyd. ἔτι τε
w II wyd. ἔτι δε

W aparacie krytycznym I-go wydania: δε]τε B 33s Δ R w II wydaniu zaś: δε P45 pl]τε B 33s Δ R.

Czy mamy zatem do czynienia z błędem drukarskim w I wydaniu? Jeżeli nie, to znowu Pap. Chester Beatty, popierając świadectwo kodeksów S, A, D, W, Θ oraz familii 13, ς przeciwko brzmieniu B, L, 33, Δ R, zadecydował o zmianie tekstu.

O. Lagrange, opierając się na znalezionym w Pap. Chester Beatty tekście, uważa za wskazane zmienić tekst swój w trzech wypadkach[17]):

1) 10, 38: γυνὴ δέ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτὸν εἰς τὴν οἰκίαν.
zmienia na: γυνὴ δέ τις ὀνόματι Μαρθα ὑπεδέξατο αὐτόν.

2) 11, 11: τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱός ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ ἰχθύν, μὴ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν αὐτῷ ἐπιδώσει;

---

[17]) R. B. 43 (1934) 29.

zmienia na: τίνα δέ ἐξ ὑμῶν τόν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱός ἰχθύν, μὴ ἀντί ἰχθύος ὄφιν αὐτῷ ἐπιδώσει;

3) 11, 33, Οὐδεὶς λύχνιον ἅψας εἰς κρυπτὴν τίθησιν οὐδὲ ὑπὸ τόν μόδιον.

zmienia na: Οὐδεὶς λύχνιον ἅψας εἰς κρυπτὴν τίθησιν,

O. Merk w żadnym z tych wypadków tekstu swego nie zmienił, czyli, że w pierwszym wypadku (10, 38) uważa autorytet kodeksów S, CL, 33, 579, Ξ (A, D, W, Θ, fam. 13, ς) za wystarczający do uważania słów εις την οικιαν za autentyczne wbrew świadectwu Papyrusu Chester Beatty oraz Kodeksu Watykańskiego.

W drugim wypadku (11, 11) również przeciwstawia się świadectwu P[45], B, 1241, 440, ff[2], 1, sys, ar, sa, Ωρ, Mn, chociaż O. Lagrange skłania się do twierdzenia, że mamy tu do czynienia w Papyrusie z harmonizacją z Ewangelią św. Mateusza 7, 9-10, przy czym przez nieuwagę tylko ωον zastąpione zostało przez αρτον[18]). Trudno jednak powstrzymać się od wyrażenia zapatrywania, że tłumaczenie O. Lagrange'a wydaje się zbyt sztuczne.

W trzecim wypadku (11, 33) O. Merk przeciwstawia się świadectwu P[45], L, (fam. 1), 0124, 700, i t. d., mając za swym brzmieniem wszystkie inne kodeksy.

Również nie zmienił O. Merk brzmienia całego szeregu tekstów, mających za sobą bardzo poważne świadectwa, poparte obecnie przez Papyrus Chester Beatty:

9, 49: ιωαννης: B, C (?), D, W, fam. 13, P[45], (tego się trzyma O. Lagrange)
ὁ Ἰωάννης: O. Merk za S. A, L, Θ, fam. 1,.
Przy tym brzmienie P[45], etc nie zostało przytoczone w aparacie krytycznym.

9, 52: ως: B, S, P[45] (tego się trzyma O. Lagrange)
ὥστε: O. Merk za A, C, D, L, W, Θ, fam. 1, 13, ς.

10, 11, εις τους ποδας: B, S, D, P[45], (tego się trzyma O. Lagrange)

[18]) R. B. 43 (1934), 29.

εἰς τοὺς πόδας ἡμῶν: O. Merk za A, C, L, W, Θ, fam. 1, 13.

10, 15: εως αδου: B, D, P[45],
ἕως τοῦ ᾄδου: OO. Merk i Lagrange za S, L.

10, 17: οβ (εβδομηκοντα δυο) B, D, P[45], (tego się trzyma O. Lagrange)
ἑβδομήκοντα (ο): O. Merk za S, A, C, L, W, Θ, fam. 1, 13, ς

10, 19: αδικηση B, C, fam. 13, ς, P[45],
ἀδικήσει: O. Merk za A, L, W, Θ, fam. 1.
Brzmienie P[45] etc nie uwzględnione w aparacie krytycznym.

10, 39: μαρια: A, B, D, W, Θ, fam. 13, ς, P[45], (tego się trzyma O. Lagrange)
Μαριάμ: O. Merk za S, C, L, 1
Brzmienie P[45], etc nie uwzględnione w aparacie krytycznym.

10, 40: ειπε: S, A, B, C, W, fam. 1, 13, ς, P[45] (tego się trzyma O. Lagrange)
εἰπὸν: O. Merk za D, L, Θ,
Brzmienie P[45] etc nie jest uwzględnione w aparacie krytycznym.

11, 14: κωφον: S, B, L, fam. 1, P[45] (tego się trzyma O. Lagrange)
καί αὐτὸ ἦν κωφόν : O. Merk za A[a], C, W, Θ, fam. 13, ς.
Brzmienie P[45] etc nie uwzględnione w aparacie krytycznym.

12, 4: αποκτεινοντων: B, ς, P[45]
αποκτεννοντων: OO. Merk i Lagrange za S, A, L.
αποκτενοντων: D, W, Θ, fam. 1, 13.
Brzmienie P[45] nie uwzględnione w aparacie krytycznym.

12, 24: ου σπειρουσιν ουδε...: A, B, W, Θ, fam. 1, 13, ς, (tego się trzyma O. Lagrange)
οὔτε σπείρουσιν οὔτε...: O. Merk za S, D, L.

Brzmienie P[15] etc nie uwzględnione w aparacie krytycznym.

Aparat krytyczny zastosował O. Merk według układu v. Sodena, a więc rozróżnia trzy wielkie recenzje:

Hezychiusza, aleksandryjską (H), reprezentowaną przez kodeksy S, B, C, L, Ψ, 33.

Pamfiliusza, cezarejska (I), reprezentowana przez kodeksy D, W, Θ, familie 1 oraz 13.

Lucjańską, bizantyjską (K), reprezentowaną przez kodeksy A, K, Π, E.

Papyrus Chester Beatty został przez O. Merka zaliczony do grupy aleksandryjskiej.

O. Lagrange grupuje kodeksy w nieco odmiennej formie[19]). Rozróżnia bowiem cztery główne grupy:

1) Recenzja harmonizująca, popularna (D), do której zaliczył kodeks D, urywek oznaczony syglą 0171, P[45], urywek św. Ireneusza (Haer. 3, 9), znaleziony w Oxyrhynque, ewangelię apokryficzną św. Piotra.

2) Recenzja egipska (B), zawarta przede wszystkim w kodeksach S, B, C, Ψ. Z, L, Δ, 33, 579, 892, 1241, P[1], P[5], P[21], P[4], 0161, 0109.

3) Tekst kościelny konstantynopolitański (A), którego głównymi przedstawicielami są kodeksy A, Ω, K, Π, E, F, G, H, Ox. 3.

4) Typ cezarejski (C), którego głównymi przedstawicielami są rękopisy W, Θ, 565, 700, 28, familie 1 i 13, P[37], P[45].

Przeglądając bardzo bogaty, jak na podręczne wydanie, aparat krytyczny załączony przez O. Merka do tekstu Ew. św. Łukasza, z przyjemnością stwierdzamy, że zostały w nim uwzględnione wszystkie ważniejsze warianty Pap. Chester Beatty. Rozumiemy doskonale, jak trudno jest dokonać wyboru wśród licznych wariantów, gdy przyjdzie dać aparat krytyczny o bardzo ograniczonych rozmiarach. Mimo to jednak wyrazimy pod adresem O. Merka pewne życzenia,

---

[19]) Crit. Rat. 42—168.

które może będzie mógł uwzględnić przy trzecim wydaniu Nowego Testamentu.

Najpierw wskażemy na pewne warianty już uwzględnione w aparacie krytycznym, ale przy których nie zaznaczono, że udziela im poparcia nowo odkryty Pap. Chester Beatty. Bez zbytniego zatem rozszerzenia aparatu, przez proste dodanie do przytoczonych już świadectw sygli P^{45}, można będzie biblistom oddać cenną usługę:

9, 60: u O. Merka jest:
αυτω B, S 33s 892s D 990 1574 Ξ a sys co] + ο Iς rel.
mogłoby być: αυτω B S 33s 892s P^{45} D 990 1574 Ξ a sys co] + ο Iς rel.

10, 32: u O. Merka jest:
ελθων > D 990 Π 1219-726 al. b e ff² i q r vg
mogłoby być:
ελθων > P^{45} D 990 Π 1219-726 al. b e ff² i q r vg

10, 38: u O. Merka jest:
εν δε Bs 33-579 213 1012 Ξ syv co] εγενετο δε εν rel.
mogłoby być:
εν δε Bs 33-597 P^{45} 213 1012 Ξ syv co] εγενετο δε εν rel.

10, 39: u O. Merka jest: η > Bᶜ S* L 579 Ξ syvp bo
mogłoby być: η > Bᶜ S* L 579 P^{45} Ξ syvp bo

12, 7: u O. Merka jest:
μη B C L 579 157 R a b ff² i 1 syi ar co] + ουν rel.
mogłoby być:
μη B C L 579 P^{45} 157 R a b ff² i 1 syi ar co] + ουν rel.

12, 9: u O. Merka jest: 9 > 245 e sys (⌒)
mogłoby być: 9 > P^{45} 245 e sys (⌒)

12, 11: u O. Merka jest: εισφερ. Bss 33sss 700 1-22 124 348ʳ 213 157 1604 X e f ff² i 1 r vg] προσφερ. rel.
mogłoby być: εισφερ. Bss 33sss P^{45} 700 1-22 124 348ʳ 213 157 1604 X e f ff² i 1 r vg] προσφερ rel.

12, 55: u O. Merka jest εσται] ερχεται S* W 157 1
mogłoby być: εσται] ερχεται S* P45 W 157 1

14, 21: u O. Merka jest:
δουλος B-579 W Ds 1r 788s 1012 Ar 472 al. P R lat ar co] + εκεινος rel.
mogłoby być:
δουλος B-579 P45 W Ds 1r 788s 1207 s 1012 Ar 472 al. P R lat ar co] + εκεινος rel.

14, 22: u O. Merka jest:
ὅ B S ψ ss 579 Ds 1r R e syvhm ar co] ως rel.
mogłoby być:
ὅ B S ψ ss 579 P45 Ds 1r R e syvhm ar co] ως rel.

Poza tym z wielką korzyścią dla dzieła O. Merka byłoby uwzględnienie w aparacie krytycznym całego szeregu wariantów, których znaczenie przez świadectwo Pap. Chester Beatty znacznie wzrosło, lub które mają za sobą poparcie samego tylko Papyrusu, ale w badaniach krytycznych tekstu mogą mieć większe znaczenie. Wymienimy tu kilka naszym zdaniem ważniejszych:

9, 30: μωσης P45 A, fam. 1, ς, (podajemy za Kenyonem)
μωυσης B S C W D Θ fam. 13

Ze względu na to, że różnica w pisowni i wymawianiu imion własnych może nieraz rzucić dużo światła na pochodzenie tekstu.

9, 33: διδασκαλε P45 X 157
επιστατα rel.

To powinno być uwzględnione zwłaszcza dlatego, że analogiczny wariant w w. 49 tegoż rozdziału został uwzględniony i, jak wiadomo, επιστατα jest wyrażeniem właściwym tylko św. Łukaszowi.

9, 34: επεσκιασεν P45 AC W D Θ famm. 1, 3, ς vg
επεσκιαζεν B S

Ze względu na wielką liczbę i powagę świadectw przeciwnych brzmieniu, przyjętemu przez O. Merka.

10, 13: βηθσαιδαν P^{45} S W Θ fam. 13
βηθσαιδα A B C D L
καθημεναι P^{45} W D famm. 1, 13
καθημενοι B S C L Θ A 118

10, 15: αδου P^{45} A S C W D Θ famm. 1, 13
τον αδου B L

10, 21: ουρανου P^{45} Epiph. Tert.
ουρανου και της γης rel.

Dobschütz bowiem uważa opuszczenie και της γης za wpływ Marcjona.

10, 39: Μαρια P^{45} B W D Θ A fam. 13, ς
Μαριαμ S C L
παρα P^{45} W D Θ A famm. 1, 13, ς
προς B S C L

10, 40: ειπε P^{45} B S C W A famm. 1, 13, ς
ειπον L D Θ

10, 41: συνλαβηται P^{45}
αντιλαβητε D
συναντιλαβηται rel.

11, 14: κωφον P^{45} B S L A fam. 1
και αυτο ην κωφον C W Θ A^a fam. 13, ς vg.

11, 17: μερισθεισα P^{45} C W Θ
διαμερισθεισα rel.

11, 18: βεελζεβουλ P^{45}
βεεζεβουλ

11, 19: βεελζεβουλ P^{45}
βεεζεβουλ

O. Lagrange odrzuca βεεζεβουλ z kodeksami Watykańskim oraz Synaickim,[20]) chociaż według Waltera Foerstera[21]) brzmienie to odpowiada wymowie palestyńskiej, podczas gdy βεελζεβουλ jest formą poprawniejszą.

11, 31: εγερθησεται P^{45} D
εγερθησεται εν τη κρισει rel.

---

[20]) Év. selon S. Luc. 330.
[21]) Kittel. Theol. Wört. zum N. T. I 605-606.

11, 40: το εσωθεν και το εξωθεν P45 C D
το εξωθεν και το εσωθεν rel.

11, 42: αφειναι P45 S
παρειναι B L fam. 13
αφιεναι C W Θ fam. 1, ς
παραφιεναι A

12, 6: πωλειται P45 L W D A fam. 1, ς
πωλουνται B S Θ fam. 13

12, 24: ου....ουδε P45 B W Θ A famm. 1. 13, ς
ουτε....ουτε S L D
αυτα P45 D fam. 13
αυτους rel.

W Papyrusie αυτα jak gdyby w poprzednim zdaniu było tylko τα πετεινα bez τους κορακας (jak w kodeksie D)

12, 30: επιζητει P45 W D Θ A fam. 1, ς
επιζητουσιν B S L fam. 13 vg

13, 35: εως αν P45 S W Θ A famm. 1, 13, ς
εως B L D

14, 23: ποιησον P45
αναγκασον rel.

Jak już poprzednio wspomniałem, O. Lagrange dopatruje się w tym miejscu chęci „wyjaśnienia" tekstu przez zastąpienie słowa αναγκασον słowem ποιησον, tak samo, jak w rozdz. 9 w. 50: ος γαρ ουκ εστιν καθ'υμων, υπερ υμων εστιν, trudny do zrozumienia ten tekst został zastąpiony niezgrabnie zdaniem: ον γαρ εστιν καθ υμων ουδε υπερ υμων.

Prócz tego mamy do zaznaczenia kilka poprawek w aparacie krytycznym O. Merka:

9, 55: jest: αυτοις + κ. ειπεν· ουκ οιδατε (π)οιου πνευματος εστε υμεις· ο γαρ υιος τ. ανθρ. ουκ ηλθεν ψυχας ανθρωπων απολεσαι αλλα σωσαι 579 Dss 1-124 517-U 1012r Kr rel. pl. lat pl. syph ar bo
Według Kenyona zaś kodeks D ma tylko και ειπεν.... υμεις, dlatego trzebaby D przytoczyć w nawiasie.

10, 31: jest: *κατα συγκυρ.*] *κατατυχα* D, de repente e, > P⁴⁵ b c il
Tymczasem w Papyrusie słowa te nie są opuszczone.

13, 14: jest: |ϛ ελεγ. τω οχλω οτι τω σ. D a e —
Brzmienie to należałoby uzupełnić, gdyż porównując je z tekstem, trudno dojść, jak właściwie brzmi ten tekst w kodeksie Bezy.

Następnie zwrócę jeszcze uwagę na kilka wariantów, nie uwzględnionych w aparacie krytycznym Kenyona ani O. Merka:

11, 15: P⁴⁵ βεελζεβουλ
O. Merk Βεεζεβοὺλ

11, 17: P⁴⁵ μερισθεισα εφ εαυτην
O. Merk — ἐφ' ἑαυτὴν διαμερισθεῖσα

11, 18: P⁴⁵ βεελζεβουλ
O. Merk Βεεζεβοὺλ

11, 19: P⁴⁵ βεελζεβουλ
O. Merk Βεεζεβοὺλ

11, 32: P⁴⁵ εισπορευομενους
O. Merk εἰσερχομένους

12, 1: P⁴⁵ *απο της ζυνης των φαρεισαιων ητις εστιν υποκρισις*
O. Merk *ἀπὸ τῆς ζύνης, ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις τῶν Φαρισαίων.*

12, 25: P⁴⁵ προσθειναι επι την ηλικιαν αυτου
O. Merk — ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ προσθεῖναι

12, 27: P⁴⁵ λεγω
O. Merk λέγω δὲ

14, 17: P⁴⁵ ειπεν
O. Merk εἰπεῖν

14, 27: P⁴⁵ αυτον
O. Merk ἑαυτοῦ

Na koniec zaznaczę, że chociaż wyliczyłem wiele miejsc z Papyrusu nie uwzględnionych przez O. Merka, nie czynię z tego jednak żadnego zarzutu opracowanemu przez niego tekstowi Ew. św. Łukasza. W przedmowie bowiem O. Merk

zaznaczył, że podaje w aparacie krytycznym tylko najważniejsze warianty i to nie wszystkie, by nie rozszerzać zbytnio rozmiarów podręcznego wydania Now. Test. Owszem, można na ogół stwierdzić, że O. Merk doskonale wywiązał się ze zobowiązania przytoczenia różnic pierwszorzędnych. Jeżeli chodzi zwłaszcza o Pap. Chester Beatty, to nie została w aparacie pominięta ani jedna z jego najważniejszych różnic.

Skoro tylko jednak nowy Papyrus zostanie dostatecznie zbadany (można powiedzieć bowiem, że dotychczas jest dokładnie zbadany tylko w Ew. św. Marka), będzie miał pełne prawo do takiego poważania w biblistyce, a zwłaszcza w krytycznych badaniach tekstu Nowego Testamentu, jakim otaczamy wielkie uncjały, których tekst zna każdy nowoczesny biblista.

A wtedy napewno i O. Merk w następnym wydaniu Nowego Testamentu podwoi liczbę przytoczonych z niego tekstów, i może w niejednym wypadku do jego brzmienia się przychyli.

Ks. Adam Kozłowiecki T. J.

Chyrów

Problem cierpienia w pierwszym liście św. Piotra

Pierwszą swą encyklikę napisał pierwszy papież między rokiem 63 a 18 lipca 64, dniem podpalenia Rzymu, które posłużyło Neronowi do rozpętania krwawego prześladowania chrześcijan.

Sylwanus, dawniejszy apostoła Pawła towarzysz, znalazł się wtenczas w Rzymie i przyniósł św. Piotrowi niepokojące wieści z gmin chrześcijańskich, znajdujących się w północno-wschodniej części Azji Mniejszej. Piotr nie był apostołem tych gmin, jak na to wskazuje, między innymi, nieosobowy charakter jego listu.

Paweł był tym, który w swych licznych wyprawach misyjnych doszedł także do Kapadocji, Galacji, Bitynii t. zn. do krajów i ludów, do których jako adresatów zwraca się 1 Pt.

Zakończenie listu, dodane zapewne własnoręcznie przez Piotra, rzuca pewne światło na powód niepokoju i podenerwowania, które ogarnęło tamtejszych. „Pisałem pokrótce... napominając i świadcząc, iż ta jest prawdziwa łaska Boża, w której stoicie". Niejedni komentatorowie widzą w tych słowach stwierdzenie, że gminy chrześcijańskie, narażane dla swej wiary coraz to więcej na nieuzasadnione i niesprawiedliwe zaczepki ze strony pogan z przykrym zdziwieniem a może już także z niepokojącym zwątpieniem zapytywały, czy też ewangelia Pawłowa jest we wszystkich szczegółach prawdziwie dobrą nowiną o Bogu Zbawicielu, skoro tak niespodziewanie ściąga na swych wyznawców prześladowania i cierpienia, Książę apostołów zapewnia swych adresatów

o prawdziwości ewangelii głoszonej przez Pawła i nazywa ją wielką łaską Bożą, daną nam ku zbawieniu wiecznemu.

Cały nieomal list poświęcił św. Piotr rozważaniu cierpienia chrześcijańskiego i napomnieniu pasterskiemu, zachęcającemu do cierpliwego noszenia krzyża Chrystusowego.

Wieści Sylwana o rozpoczynającym się prześladowaniu chrześcijan skłoniły Piotra do napisania tego listu. Jak daleko to prześladowanie już postąpiło, w szczegółach trudno określić. Tyle można stwierdzić z całą pewnością, że nie rozpętała się jeszcze burza, ciskająca ogniste gromy na tropionych wyznawców Chrystusowych; że nie sądzono ich jeszcze jako wrogów rodzaju ludzkiego i nie rzucano na areny na pastwę dzikich zwierząt. Słowa 1 Pt. nie są jeszcze echem krwawych i nieludzkich zbrodni, popełnianych przez obłędnego Cezara na ludziach niewinnych, ale niemniej wyraźnie wskazują na zbliżanie się czasu doświadczeń. W ogóle Piotr widział już krew męczeńską, która polała się przed laty w Jerozolimie i Judei. Sam stawał przed Sanhedrynem i dźwigał kajdany. Co więcej, wyrok śmierci był już na niego wydany i tylko Anioł Pański wywiódł go cudownie z więzienia i wyrwał z mocy Heroda. Obecnie nie tylko doświadczenie długich lat życia apostolskiego, ale także widok rozwiązłego cesarza i szalejącego dworu cesarskiego wyraźnie mu mówią, że chyba nadchodzi chwila, kiedy owczarnia, jego pieczy przez Chrystusa Pana powierzona, będzie musiała przejść ogniową próbę prześladowania i krwawych doświadczeń. W tej poważnej chwili zwraca się on, pasterz najwyższy i zastępca Chrystusowy, do gmin chrześcijańskich, na razie najbardziej zagrożonych, z swym pasterskim listem, pełnym męstwa i dobroci, o cierpieniu chrześcijańskim.

Dawne to lata, kiedy po płomiennym wyznaniu wiary w pobliżu Betsaidy Julias, usłyszał był Piotr z ust swego Mistrza słowa pełne majestatu. Boski Zbawiciel obiecał tam Piotrowi uczynić go opoką swego Kościoła i dać mu klucze Królestwa Bożego. Po tej obietnicy Chrystus Pan zaczął

„pouczać ich, że trzeba, by Syn Człowieczy wiele cierpiał... i by poniósł śmierć..." (Mk. 8, 31). W odpowiedzi na te słowa „Piotr, wziąwszy Go na bok, zaczął Mu to wymawiać". Lecz niespodziewanie doczekał się ostrej nagany z ust Mistrza, kiedy indziej tak wyrozumiałego i łagodnego: „Odejdź ode Mnie, kusicielu! Bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie". Od tej chwili — powtarzam — upłynęło już dużo czasu. W sercu Piotra dokonały się głębokie przemiany. Drzewo krzyża, wzniesione na Kalwarii, nie przestraszało już wiernego ucznia Chrystusowego. Kiedyś ćwiczony rózgami na rozkaz Sanhedrynu i potem zwolniony, wracał „z weselem, że stał się godnym dla Imienia Jezusa zelżywość cierpieć". (Dz. Ap. 5, 41). Zrozumiał Piotr tajemnicę krzyża i naukę o nim włączył do wesołej nowiny, jaką roznosił po szerokim świecie. Obecnie, kiedy baranki i owce Chrystusowe zbliżały się strwożone do ofiarnego ołtarza cierpień, wspomniał Piotr na słowa Chrystusa nakazujące mu je paść. Jako najwyższy pasterz posyła im zatem list z serdecznym upomnieniem i pouczeniem, czym jest cierpienie znoszone dla Chrystusa i jak je znosić wypada, aby zostać Jego naśladowcą. Piotr pisał ten list już jako starzec i pisał go tą ręką, o której przepowiedział mu Boski Mistrz: „...Gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię przepasze i powiedzie, dokąd nie zechcesz". (Jan 21, 18). Sam bliski śmierci męczeńskiej pisze słowa serdeczne, biorące swą moc i siłę z szczerego przekonania i niezłomnej wiary. Wszystko to nadaje 1 Pt szczególne znaczenie i głębię.

* * *

Charakter Piotra i jego kierunek myślowy, znany nam dostatecznie z pierwszej części Dz. Ap., oraz położenie i warunki, w jakich pisze swój list, każą się z góry domyślać, że 1 Pt. nie będzie rozprawą filozoficzną czy teologiczną na temat cierpienia. Piotrowi nie chodzi o to, by problem cierpienia oświetlić wszechstronnie i naukowo. Cierpienia nachodzące człowieka z zewnątrz jak n. p. pokusy, zawody,

choroby; lub cierpienia spadające nań z własnej jego winy, nie zaprzątały aktualnie umysłu św. Piotra, i dlatego tych kategoryj cierpień w ogóle w swoim liście nie uwzględnia. Nie rozwodzi się też nad niepokojącym całą starożytność problemem *πόθεν τό κακόν*. Umysł jego, skierowany na cele praktyczne, wyszukuje tylko motywy i uzasadnienia potrzebne chrześcijanom, wydanym na prześladowanie dla imienia Chrystusowego. Daleki od spekulacji teologicznej Pawła, mówiącego o krzyżu i cierpieniu, przedstawia Piotr niemniej tę nową i rdzennie chrześcijańską naukę o cierpieniu w taki sposób, że można z niej łatwo wyczytać, jakimi kieruje się zasadami i z jakiego wywodzi ją źródła. Życie, którego potrzeby zrodziły ten list, nadaje wszystkim wywodom św. Piotra tę bezpośredniość i żywość, która czyni je jasne dla rozumu i przystępne dla dobrej woli. A jednak wypływają one z głębi mistyki Chrystusowej i z niej czerpią swą siłę i moc; i tylko wniknięcie w tę mistykę czyni w całej pełni odpowiedź 1 Pt. zrozumiałą i przekonywującą.

* * *

Problem, którego rozwiązania podejmuje się 1 Pt., i to nie wobec akademickiego audytorium, zainteresowanego danym pytaniem w sposób mniej lub więcej teoretyczny, lecz wobec ludzi dotkniętych boleśnie ciężkim doświadczeniem, brzmi: jak wytłumaczyć cierpienia chrześcijan? Czyż chrześcijanie z zapałem i szczerze nie przyłączyli się do Mistrza swego, który zwyciężył świat i pokonał śmierć w chwalebnym zmartwychwstaniu? Gdzie podziewa się łaska zbawienia, gdzie wybrańIstwo synów Bożych, skoro grzeszny świat tryumfuje nad wiernymi? Jak wytłumaczyć udrękę sług Chrystusowych wobec wszechmocy i chwały Chrystusa Zmartwychwstałego?

Problem ten jest powtórzeniem odwiecznego pytania, które ludzkość sobie stawia: jak wytłumaczyć cierpienie ludzi niewinnych mimo sprawiedliwości i dobroci Bożej?

Ludzie, których umysł skierowany jest tylko ku ziemi, widzą w cierpieniu nierozwiązalną zagadkę życiową; dla nich cierpienie jest niesprawiedliwością, pozbawioną sensu.

Lecz także dla człowieka wierzącego przedstawia ten problem bolesną trudność. Dowodem tego jest księga Joba. Job, człowiek sprawiedliwy i wierny sługa Boży, zostaje dotknięty szeregiem cierpień i nie wie, jaka jest ich przyczyna, bo sumienie nie wyrzuca mu takich grzechów, które stałyby w jakiejś proporcji do ogromu boleści, które nań spadły. Opuszczony przez ludzi i gnębiony trawiącą go chorobą nie traci Job nadziei, że Bóg sprawiedliwy zwróci mu swą łaskę i nie pozbawi swej opieki. Job sam chciałby jako strona stanąć z Bogiem do rozprawy sądowej, aby wykazać swą niewinność i doczekać się sprawiedliwego wyroku. Kiedy Bóg rzeczywiście się ukazuje, nie dopuszcza do rozprawy lub chociaż dyskusji, lecz przywodząc Jobowi na pamięć swą wszechmoc, mądrość i ojcowską pieczę nad wszelkim stworzeniem, odbiera mu chęć prawowania się z Nim. Job milknie — ale nie w niemej rezygnacji, lecz w głębokim przekonaniu, że litościwy Bóg stoi po jego stronie i się go nie wyrzeka, choć go tak srogo doświadczył. Ta świadomość odbiera wszelkiemu cierpieniu gorycz i wyklucza rozpacz. Choć Job na razie nie potrafi jasno rozwiązać wielkiej zagadki, jednak nadzieja w Boga sprawiedliwego i miłosiernego podnosi go i chroni od rozpaczy.

1 Pt. rozwiązując wielki problem niewinnego cierpienia snuje myśl swoją po tej samej linii co księga Joba. Jednak 1 Pt. sięga dalej i daje jasną odpowiedź na dręczącą ludzi zagadkę, bo znana mu jest nadzieja chrześcijańska, której Job jeszcze nie posiadał. Nadzieję tę wywodzi 1 Pt. nie ze spekulacji teologicznej, lecz z osoby Chrystusa, z którym życie chrześcijanina jest powiązane i najściślej złączone. „Jeżeli cierpicie dobrze czyniąc: to jest to łaska u Boga. Albowiem na to wezwani jesteście! Także Chrystus cierpiał za was i dał wam przykład, abyście wstąpili w ślady Jego. Grzechu nie uczynił, ani znaleziona była zdrada w ustach

Jego. Gdy Mu złorzeczono, nie złorzeczył; gdy cierpiał, nie groził; lecz poruczył sprawę swą temu, który sądzi sprawiedliwie“ 1 Pt. 2, 20-24.

Przykład Chrystusa jest argumentem decydującym i przekonywującym. Życie chrześcijanina jest najściślej związane z Chrystusem. Myśl św. Pawła o mistycznym ciele, którego głową jest Chrystus a członkami wierni, jest zasadniczą ideą — chociaż w inny sposób wyrażoną, — na której opiera św. Piotr swój wywód. Ponieważ Chrystus cierpiał niewinnie, żyjąc w ciele — więc i chrześcijanin, przynależący do mistycznego ciała Chrystusowego, winien chętnie przyjąć niewinne cierpienia, jeżeli taka jest wola Boża. Takie cierpienie nie jest czymś złym, przeciwnie jest ono wręcz powołaniem chrześcijanina i należy istotnie do jego natury. Chrystus jest naszym Panem (1, 3; 2, 3; 3, 15); odkupił nas swą krwią i męką. Przez to jesteśmy z Nim złączeni. Cierpimy z Nim i dla Niego w tym życiu (4, 13), a z tego konsekwentnie wynika uczestnictwo w Jego chwale niebieskiej.

Świadomość, że Chrystus jest z nami i jest naszym wzorem w niewinnym cierpieniu, jest zasadniczym rozwiązaniem całego problemu cierpienia. W Chrystusie bowiem wszystko się rozwiązuje i tłumaczy. Chrześcijanin może być tylko takim, jakim jest jego Mistrz, Chrystus.

* * *

Wobec takiego stanowiska nie wspomina też konsekwentnie 1 Pt. nigdzie o chęci uwolnienia się w tym życiu od cierpienia. Nie pragnie wybawienia od cierpienia, lecz zbawienia przez cierpienie. To zbawienie zaś stanie się naszym udziałem przez zmartwychwstanie Chrystusa Pana (1, 3-6). Radość niewysłowiona (1, 9) czeka nas, jako nagroda za cierpienia, podobnie jak Chrystus wysłużył sobie swoją chwałę przez cierpienie.

Dlatego wykrzykuje nieraz Piotr w swym liście: „błogosławieni jesteście cierpiąc niewinnie” (3, 4). Należy weselić

się z cierpienia. „Weselcie się uczestnikami będąc Chrystusowych ucisków“ (4, 13).

Cierpienie dla Chrystusa jest znakiem zbawienia. Niewinne cierpienie jest łaską, użyczoną przez Boga swym wybranym; Duch Boży spoczywa wtedy nad człowiekiem (4, 14). Jest to ten sam Duch, który wybrał chrześcijan spomiędzy tego świata i przeznaczył do wiecznej chwały. Dlatego niewinne cierpienie jest stałym udziałem Kościoła. Piotr przypomina swym adresatom, że nie tylko oni dotknięci zostali prześladowaniem, lecz także ich bracia rozsiani po świecie podobnej doświadczają próby.

Z pojawieniem się Syna Bożego na ziemi — jak zaznacza Piotr — rozpoczął się sąd nad ludzkością, sąd, który znajdzie swe ostateczne zakończenie przy powtórnym przyjściu Pana Jezusa przy końcu świata. Cierpliwy i pokorny Zbawiciel jest zarazem sprawiedliwym i srogim sędzią, przed którym każdy człowiek wyliczyć się musi z uczynków swoich. Przed jego sądem ostoją się zaledwie sprawiedliwi. Dlatego cieszyć się należy, jeżeli już teraz spotykają nas przykrości i cierpienia, bo przez nie możemy w tym życiu odpokutować kary grzechowe. Cierpienie, łaskawie zesłane nam przez Boga, jest początkiem sądu; „sąd począł się od domu Bożego“. Jeżeli wielkość cierpienia i srogość prześladowania chrześcijan kogoś zadziwia, niechże wspomni na straszną zemstę Bożą, która spadnie kiedyś na niewiernych! (4, 17).

* * *

Chociaż krzyże i upokorzenia poniżają chrześcijan w oczach świata, wykazując ich słabość; chociaż przylgnęło do nich oszczercze miano złoczyńców; i chociaż świat grzeszny tryumfuje nad uczniami Chrystusowymi, — to jednak cierpienie niewinne chrześcijan przerodzi się w potężny hymn na chwałę Bożą i dzieł Jego. Kiedyś ustaną dzikie okrzyki rozszalałej tłuszczy, przyglądającej się w cyrkach cierpieniom niewinnych skazańców, a sumienie zbiorowe

odezwie się i uzna zbrodnię popełnioną przez zadawanie mąk niewinnym uczniom Chrystusowym. Widok cierpliwości i nieziemskiej słodyczy chrześcijan, widok cichego bohaterstwa, pokona buńczuczną pychę zbrodniczych władców świata.

Podziw najwyższy będzie wtedy udziałem tych, którzy dziś jeszcze cierpią i znoszą udrękę. Będzie to podziw dla prawdziwej wielkości — wobec małości tych, którzy chełpliwie wynosili się nad pokornymi i gnębionymi chrześcijanami. Wtedy to wzniosą się oczy wszystkich ku niebu, aby cześć oddać Temu, „który was wezwał z ciemności ku swojej przedziwnej światłości" — a życie i cierpienie chrześcijan „opowiadać będzie wielkie dzieła Boże" (2, 9).

Celem ostatecznym i najwyższym cierpienia niewinnego uczniów Chrystusowych jest uwielbienie Boże. Niech niewinnie cierpiący chrześcijanie pamiętają o tym, że smutek ich i udręka przerodzą się kiedyś w potężny śpiew na chwałę i cześć Boga i Stwórcy!

Z motywem miłości Boga niech się łączy drugi motyw: miłości bliźniego, chociaż ten bliźni jest na razie prześladowcą i krzywdzi cierpiącego chrześcijanina. Św. Piotr zalicza w swej wielkoduszności mnóstwo grzechów ludzkich do kategorii niewiedzy i nierozumu (Dz. Ap. 3, 17). Człowiek popełnia wiele grzechów nie tak bardzo ze złości, lecz raczej z braku rozumu i zastanowienia. To czyni go mniej winnym w oczach bożych. Wobec tego chrześcijanin powinien zdobywać się na pobłażliwość wobec błądzących i nie gniewać się na nich, lecz zachodzić koło ich pokuty i poprawy. Chrześcijanie sami, zresztą, żyli dawniej dość długo na modłę pogan w grzechach i występkach. Teraz, kiedy cierpią od ludzi, niech starają się o to, aby ich naprawić i zbawić; najlepiej uczynią to nie słowami, lecz życiem przykładnym. „Taka jest wola Boża, abyście dobrze czyniąc usta zatkali niemądrych ludzi głupstwu" (2, 15). Jeżeli poganie nie tylko prywatnie ale także publicznie zmyślają na chrześcijan potworne oszczerstwa, niech chrześcijanie odpo-

wiadają na to życiem świątobliwym i czystym; w końcu prawda zwycięży.

Wobec natarczywości prześladowców i ciągłych podejrzeń nie mają chrześcijanie tracić spokoju i równowagi: niech modlą się w sercu do Chrystusa (3, 15). A kiedy wypadnie im — może przed sądem — zdać sprawę z tego, czym jest ewangelia i nauka Chrystusowa, wtedy niech mówią roztropnie i otwarcie bez wytaczania żalów i oskarżeń, skromnie i pełni poszanowania dla drugich „aby z tego, w czym wam uwłaczają, zawstydzili się ci, którzy potwarzają wasze dobre obcowanie w Chrystusie" (3, 16). Bóg łaską swoją dosięgnie kiedyś dzisiejszych wrogów imienia Chrystusowego: może przez cierpienia i przykre zawody; może przez chwilę zastanowienia i wstydu z powodu swego złego i występnego życia! Pamięć na świetlany przykład chrześcijan poddźwignie wtedy pogan i doprowadzi do Boga. „Wiedźcie żywot prawy między poganami. Wtedy ci, którzy oczerniają was jako złoczyńców, ujrzą wasze dobre uczynki i chwalić będą Boga w dniu nawiedzenia" (2, 12).

Ale cierpienie niewinnie znoszone ma także swój cel indywidualny wobec poszczególnego chrześcijanina. Ma ono doświadczyć jego wiary, oczyścić ją i uszlachetnić, jak ogień oczyszcza złoto i srebro (1, 7). Wiara odnosi się, wedle nauki św. Piotra, do zmartwychwstania Pańskiego i dóbr niebieskich przez zmartwychwstanie dla ludzkości zdobytych; równa się zatem nadziei. Przedmiotem jej jest Chrystus (1, 8; 2, 6-8) lub Bóg, który wskrzesił Chrystusa (1, 21). Ta ufna wiara, której celem są dobra niewidzialne i przyszłe, szlachetnieje w cierpieniu i umacnia się. Wzrok człowieka odrywa się coraz bardziej od ziemi i zwraca się do nieba i Boga.

O Chrystusie powiada Piotr, że cierpiał niewinnie, aby przywieść nas do Boga (3, 18). Podobnie przywodzą i zbliżają nas do Boga nasze osobiste cierpienia. W cierpieniu chrześcijańskim tkwi moment zbawczy, ponieważ ono jest uczestnictwem w cierpieniach Chrystusowych (4, 12), które zbawiły świat.

Jak to już wyżej zaznaczyłem, nie mówi św. Piotr o cierpieniach wewnętrznych — lecz obrał sobie za temat zewnętrzne cierpienia, z racji prześladowania chrześcijan. Cierpienie zewnętrzne tyczy się naszego ciała. Myśl tę podejmuje autor 1 Pt. i udowadnia na przykładzie cierpiącego Boga - Człowieka, jakie korzyści dla ducha sprawia cierpienie ciała [1]).

O Chrystusie mówi, że „poniósł wprawdzie śmierć na ciele, lecz na duchu zyskał życie" (3, 18). Pełnia życia, zdobyta przez Boga - Człowieka, odnosi się oczywiście do Jego ludzkiej natury, złączonej z naturą Boską w jednej Boskiej osobie. Chrystus, kiedy skłonił głowę na krzyżu i oddał ducha swego Bogu, zdawał się być pokonanym przez swych wrogów, którzy ciało Jego ukrzyżowali i zabili. W rzeczywistości rozpoczął się w tej chwili chwalebny żywot Chrystusa pneumatycznego. Zwycięska Jego dusza zstępuje więc najpierw do piekieł i tam obwieszcza nieprzejrzanym rzeszom dusz w otchłani, że dzieło zbawienia się dokonało i że wkrótce wyprowadzi je tryumfalnie z ciemnego więzienia do niebieskiej światłości. A potem ożywia πνεῦμα Chrystusowe martwe ciało, wyprowadza je w tryumfie poranka Wielkanocnego z grobu do chwały w niebie, gdzie Bóg - Człowiek uczestniczy odtąd na wieki w chwale Bożej. Umęczone i ukrzyżowane ciało Chrystusowe wysłużyło Mu to wywyższenie i imię, które jest ponad wszelkie imię, jak się wyraża św. Paweł w liście do Filipian.

Z tego wyciąga Piotr taki wniosek i zastosowanie dla swych adresatów: „Ponieważ więc Chrystus cierpiał na ciele — niechże ten sam duch będzie waszym puklerzem" (4, 1). Chrześcijanin nie powinien się przerażać i bać przykrości i bólu, które odczuwa w tym życiu na swym ciele. Cierpienie ciała jest czymś przykrym. Natura ludzka wzdryga się na myśl o cierpieniu. Owszem, cierpienie samo w sobie

---

[1]) zob. moją pracę — Zstąpienie do piekieł Chrystusa Pana wedle nauki św. Piotra, Poznań 1938. str. 39 nn.

nie ma żadnej wartości moralnej. Ale zgoła inaczej ma się rzecz z cierpieniem chrześcijańskim. Jak to wynika z cierpień, które Chrystus zniósł na swym ciele, niewinne cierpienie chrześcijanina powoduje wzrost życia jego duszy. Św. Piotr wyraża to niedwuznacznie w tych słowach: „Bo, kto cierpi na ciele, obumiera grzechom" (4, 1). Cierpienie chrześcijańskie sprawia, że człowiek przestaje żyć wedle pożądliwości ludzkich, a wiedzie nowy żywot wedle woli Bożej (4, 2). Oderwany przez ból ciała od rozkoszy i przyjemności tego świata, a nawet wyrzucony poza nawias pogańskiego społeczeństwa, żyjącego w rozkoszach cielesnych, chrześcijanin, wsparty łaską Bożą i ożywiony duchem Bożym, który w nim zwycięża (4, 14), oczyszcza się i doskonali, oddala coraz bardziej i mocniej od grzechu, który w przeróżnych postaciach zaleca człowiekowi życie w dostatkach i uciechach ziemskich. Chrystus Pan ostrzegał przed bogactwem, jako przeszkodą wejścia do Królestwa Niebieskiego. Uczniem Chrystusowym może być tylko ten, który dźwiga krzyż i idzie za swym Mistrzem. O tej prawdzie jest Piotr najgłębiej przekonany i przedstawia ją ze swej strony cierpiącym chrześcijanom. Jak cierpienia, owszem, śmierć ciała zaważyć może na losie wiecznym człowieka, byleby zniósł tę śmierć z poddaniem się woli Bożej, tego dowodem są, wedle słów św. Piotra (4, 6), ludzie z czasów potopu. Ani cierpliwość Boża, ani kazania pokutne Noego i budujący się korab nie doprowadziły ich do upamiętania i pokuty. Kiedy zaś wody potopu zalewały już ziemię i nieubłagana śmierć zajrzała im w oczy, wtedy odmienili, choć w w ostatniej chwili, swe serca, i żałując za grzechy, przyjęli śmierć jako sprawiedliwy wyrok Boży. Oczyszczeni cierpieniem poszli na drugi świat usprawiedliwieni, czekając, wraz z innymi sprawiedliwymi, na przyjście Mesjasza i Zbawiciela. Piotr przytacza ten przykład (4, 6) szczególnie dlatego, aby przypomnieć chrześcijanom, że i oni przed swym nawróceniem, podobnie jak ludzie potopu, „żyli w wyuzdaniu, pożądliwościach i opilstwie, ucztując i pijąc nieumiarkowanie i od-

dając się zbrodniczenu kultowi bałwanów" (4, 3). Niechże zatem obecne cierpienia uważają za zbawienną pokutę i przez udrękę, jaką ponosić musi ich ciało, okupią ciężką winę dawniejszego życia. Cierpienie to umocni w nich zarazem rozbrat z grzechem i przygotuje ich do chwały wespół z tryumfującym Chrystusem.

* * *

Św. Piotr nie uczy swych adresatów, jak uniknąć cierpienia w tym życiu, lub jak, na modłę niektórych filozofów, zobojętnieć na cierpienie. Chrześcijanin winien raczej poddać się woli Bożej (3, 17), a siły do znoszenia cierpienia i pociechy niech szuka w cierpieniach niewinnego Chrystusa.

Chrześcijanin winien nie dawać powodu, aby go spotkało cierpienie, jako kara za przestępstwo. „Bo jakaż byłaby to chwała" cierpieć za przewinienia (2, 20; 4, 5). Cały wysiłek chrześcijanina ma się skupić około tego starania. Chociaż Piotr nie każe chrześcijaninowi wręcz szukać cierpienia, to jednak zachęca go, aby radował się, gdy spotkają go niewinne cierpienia, bo one właśnie są szczególną łaską Bożą (2, 20). Kto cierpi dla imienia Chrystusowego, winien się cieszyć z tego i radować. Piotr wypisuje chrześcijanom ten dziwny a dla świata niepojęty aksjomat: „Lepiej jest cierpieć dla dobrych uczynków... niż za przestępstwa" (3, 17). To też zdumiał się świat pogański, kiedy ujrzał w cyrkach rzesze bezbronnych starców, dziewic i nieletnich dzieci, skazanych ad bestias za imię Chrystusowe: nie strach, nie lęk malował się na ich obliczach, z ust ich nie wyrywały się przekleństwa ani groźby (2, 23), lecz szept modlitwy i hymny pochwalne dla Chrystusa. Na ten widok szlachetniejsze serca pogan ukorzyły się przed tak wielkim heroizmem i wielu z nich wolało wespół z prześladowanymi ginąć w srogiej kaźni, niż rozkoszować się widokiem ich męki. Wewnętrzna moc cierpienia niewinnie znoszonego sprawiła, że godło krzyża przestało być znakiem hańby, a stało się znakiem zbawienia.

Jak umiłowanie cierpienia nie jest dla św. Piotra jakąś obojętnością lub znieczuleniem na cierpienie, które pozostaje zawsze rzeczą przykrą i wrogą naturze, tak również nie zamykał św. Piotr oczu na niegodziwość i złość tych, którzy te cierpienia chrześcijanom zadawali. „Będą musieli zdać sprawę temu, który niebawem sądzić ma żywych i umarłych" (4, 5). Straszny będzie „koniec tych, którzy nieposłuszni są ewangelii Bożej (4, 17). Lecz mimo wszystko niech chrześcijanin nie dopuszcza do serca swego uczucia zemsty. „Nie oddawajcie złym za złe, ani przekleństwem za przekleństwo" (3, 9). Lecz wszystko, także sprawiedliwy sąd nad grzesznikami i prześladowcami, zostawić należy Bogu. Tak uczynił Chrystus: *poruczył swoją sprawę temu, który sprawiedliwie sądzi*[1]) (2, 24). Zemsta należy do Boga. Nam przystoi, za przykładem umierającego Pana, modlić się za prześladowców. Niech sprawiedliwy Bóg kieruje wszystkimi sprawami naszymi.

* * *

Człowiek, dotknięty cierpieniem, pyta mimo woli, dlaczego to nieszczęście spadło na niego, kto lub co jest jego przyczyną? Pytanie takie nasuwało się tym natarczywiej chrześcijanom, ponieważ mieli świadomość, że więcej niż inni szanowali władzę i prawa, i lepiej niż ich pogańscy współobywatele miłowali wszystkich ludzi, których uważali za swych bliźnich. Religia chrześcijańska nie zawierała też żadnych nauk, które musiałyby unikać światła dziennego, a chrześcijańska miłość Boga była przecież niedoścignionym ideałem. Dobra nowina, przyniesiona im przez apostołów Chrystusa Pana, ogłaszała ich pozatem dziećmi Boga wszechmocnego, który pozwala im mówić do siebie: Ojcze nasz. Jakże więc, mimo Bożej opatrzności, spadają na nich tak srogie cierpienia? Czemu ludzie zaczynają nazywać ich złoczyńcami, dlaczego robią z nich wrogów rodzaju ludzkiego?

---

[1]) Tak tekst grecki, w przeciwstawieniu do Wulgaty.

Św. Piotr wyczuwa te zdziwione pytania i odpowiada na nie.

Mimo zwycięstwa Zbawiciela nad grzechem, śmiercią, i odwiecznym wrogiem ludzkości, szatanem, nie zostały z świata usunięte skutki grzechu; wszyscy ludzie przejść muszą przez śmierć cielesną, chociaż wyczekują w dniu sądu chwalebnego zmartwychwstania. Podobnie rzecz się ma z potęgą szatana. Złamana w zasadzie może jednak, z dopustu Bożego, na razie jeszcze wywierać swój złowrogi wpływ na bieg spraw ludzkich i pokusić się o zwycięstwo nad duszą człowieka, jeżeli ten usłucha zwodniczych słów kusiciela. Szatan może do czasu prowadzić swą nienawistną walkę z Bogiem na arenie tego świata. Książe tego świata jest w zasadzie zwyciężony przez Zbawiciela, lecz dusza ludzka obałamucona pokusą może pójść dobrowolnie w srogi jasyr złego ducha.

To też wykorzystuje szatan swą fatalną potęgę nad światem. Wściekłość jego i nienawiść Boga oraz zazdrość wobec szczęścia zbawionej ludzkości popychają go do coraz to nowych wysiłków, aby wydrzeć Bogu dusze. Dziełem jego są prześladowania i nienawiść, jaką darzy świat uczniów Chrystusowych. Pragnieniem jego jest złamać siłę woli walczących chrześcijan; chciałby pogrążyć ich w beznadziejnym smutku, odebrać odwagę, zastraszyć fałszywą potęgą władców tego świata. Szatan odwieczny wróg Boga i ludzkości nie omieszka siać w szeregach chrześcijan małoduszności i zniechęcenia.

Piotr pragnie więc udaremnić zakusy szatana. Dlatego odkrywa jego niecne zamiary i ostrzega przed nimi: „Trzeźwymi bądźcie, a czuwajcie: boć przeciwnik wasz diabeł jako lew ryczący krąży, szukając, kogo by pożarł“ (5, 8). Szatan jest pierwszą i główną przyczyną srogiej walki, prześladowań i cierpień chrześcijan, jakie ich spotykają. Zupełnie podobną myśl rozwija św. Paweł pod koniec swego listu do Efezów: „Nie toczymy walki z ciałem i krwią, ale przeciwko

książętom i władzom, przeciwko władcom ciemności tego świata, przeciwko złym duchom..." (Ef. 6, 12).

Z poduszczenia diabelskiego powstaje przeciwko owczarni chrystusowej druga wraża potęga: świat odwrócony od Boga. On to uciska chrześcijan wszędzie i zawsze (5, 9).

Bardzo trafnym spostrzeżeniem odkrywa Piotr właściwy motyw niechęci i wrogiego stanowiska pogańskich współobywateli wobec chrześcijan, którzy w myśl zasad Chrystusowych wstrzymują się od występków i zepsucia tego świata. Apostoł, wspomniawszy nasamprzód, że chrześcijanie dawniej wiedli żywot pogański i grzeszny, dodaje: „Teraz dziwi ich to, że nie rzucacie się więcej w ten wir zepsucia i dlatego lżą was" (4, 4). Ciche i bogobojne życie chrześcijan, rozbrat, jaki wzięli z występkiem i grzechem, jest ciągłym wyrzutem dla wyuzdanych pogan. Z tego rodzi się zawiść i szatański gniew na tych, którzy odważyli się wycofać z gorszącej społeczności. Ponieważ nie chcą naśladować dobrego przykładu chrześcijan, dlatego lżą ich, podejrzywają, skłaniają chętnie ucho na plotki i oszczerstwa i radzi potępiają ich na podstawie zmyślonych zarzutów i oskarżeń.

Świadomość takiego stanu rzeczy musi wywołać w sercu cierpiącego chrześcijanina uczucie litości dla ślepej złości swych wrogów — a równocześnie musi utwierdzić go w postanowieniu wytrwania w dobrym.

* * *

Głównym tematem 1 Pt. jest problem niewinnego cierpienia chrześcijan. Równocześnie wskazuje św. Piotr swej strwożonej gromadce świetlany cel, do którego ją wiedzie. Bo cierpienia zamienią się wkrótce na wieczną chwałę. Chrystus umarł, ale potem zmartwychwstał. Nad całym listem, który mówi o cierpieniu, rozbrzmiewa ciche echo zwycięskiego Alleluja; a po przez ciemności Wielkiego Piątku przebija się brzask poranka wielkanocnego. Apostoł nadziei wskazuje umęczonym chrześcijanom poprzez Golgotę chwalebny grób zmartwychwstania. Z serca jego wydobywa się

nie jęk i narzekanie, lecz hymn chwalebny, kiedy rozpoczyna pierwszą swą encyklikę, pisaną w przededniu krwawej pożogi prześladowania, wznieconego przez obłędnego Cezara i rozwydrzoną potęgę rzymskiego imperium. „Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który wedle wielkiego miłosierdzia swego odrodził nas ku nadziei żywej przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, ku dziedzictwu nieskazitelnemu i niepokalanemu i niezwiędłemu, na niebiosach dla was zachowanemu“ (1, 3-4).

A kończy swą encyklikę tak, jak żegnać będzie konających bohaterów w cyrkach Nerona: „Pokój z wami wszystkimi w Chrystusie (5, 14).

Ks. Dr Seweryn Kowalski

Poznań

Miscellanea

I. Rozkopaliska Palestyńskie.

Teleilât Ghassûl w dolinie Jordanu.

Z Pisma św. wiemy, że w dobie wkroczenia Izraelitów do Ziemi Obiecanej dolina Jordanu, na północ od Morza Martwego, między rzeką a górami Moab, była zasiana osiedlami ludzkimi. Dziś okolica ta jest o wiele mniej zamieszkana, choć przesadą byłoby twierdzić, że jest całkowitą pustynią. Miejscowością, zasługującą w pełni na to miano, jest zwłaszcza er-Râme, leżące obok dawnego żydowskiego Bêt Hârâm, rzymskiego Livias. Ze względu na brak bezpieczeństwa w tej części kraju za czasów tureckich, podróżnicy nie zwykli byli jej odwiedzać. Nie było tam zresztą żadnych budowli ani sanktuariów do oglądania. Angielska komisja pomiarowa, t. zw. Survey of Palestine, która zmierzyła w drugiej połowie ubiegłegi stulecia Palestynę zachodnią (przedjordańską) i opracowała jej kartę w 26 arkuszach i 4 tomach tekstu, dla wschodniej (zajordańskiej) sporządziła tylko jeden arkusz i wydała jeden tom, obejmujące właśnie okolicę, która nas zajmuje.

W zimie 1929 r. O. Aleksy Mallon T. J., dyr. jerozolimskiej filii Papieskiego Instytutu Biblijnego postanowił ją zwiedzić razem z profesorami i słuchaczami, którzy wtedy bawili w Palestynie. Dnia 17 stycznia wyjechało nas kilku autem pod jego przewodnictwem. Nie będę opisywał samej podróży: wystarczy powiedzieć, że była trudna dla braku dróg i przewodnika obeznanego z terenem. Auto często grzęzło, trzeba mu było torować drogę narzędziami, przezornie zabranymi z domu, i oczywiście popychać. Zwiedziliśmy po drodze to i owo,

co O. Mallon później opisał w Biblica [1]); około południa zatrzymaliśmy się na miejscu, nieco wzniesionym ponad okoliczny teren, mniej pokrytym stepową roślinnością i wyglądającym jakby jakieś wielkie boisko do młócenia zboża. Podczas gdy inni zabrali się do posiłku, O. Mallon przechadzał się po polu i rozglądał, czy nie natrafi na ślady jakiej starożytnej siedziby ludzkiej. Jakoż w rzeczywistości teren okazał się zasiany skorupami starych naczyń glinianych, odłamkami kamieni służących do mielenia zboża, oraz narzędziami krzemiennymi.

Po powrocie do domu przestudiowaliśmy Memoir of the Survey of Eastern Palestine i przekonaliśmy się, że miejsce to było znane jego autorom pod nazwą Tell Ghassûl. Nazwę tę przetłumaczono jako „wzgórze wody, używanej do mycia“, mound of the water used for washing. Nic ponadto nie umiano o nim powiedzieć, jak że „jest tam kilka małych pagórków piaskowych, zasianych skorupami naczyń glinianych i szkłem“ Szkło pochodziło pewnie od tubylców, przechodzących tędy od mostu i brodu el-Ghoranijje na Jordanie do miejscowości Ma‘în w Zajordaniu; w czasie naszych odwiedzin nie natrafiliśmy na jego ślady.

O. Mallon wracał później jeszcze kilka razy na to miejsce razem z kanclerzem francuskiego konsulatu p. Neuville‘em, i przekonawszy się, że resztki archeologiczne, widziane nawet na powierzchni, świadczą o jego zamieszkaniu w bardzo dawnej epoce, postanowił zaglądnąć i do wnętrza, robiąc jakieś małe rozkopaliska. O kopaniu na większą skalę nie było mowy, bo nie spodziewano się znaleźć nic więcej aniżeli trochę skorup naczyń glinianych lub narzędzi krzemiennych, jak to się zdarza w miejscach, zamieszkałych w epokach przedhistorycznych.

Prace wykopaliskowe. — Rozpoczęto roboty pod koniec listopada tego samego (1929) roku i prowadzono je mniej więcej do Nowego Roku 1930 i po krótkiej przerwie z powodu deszczów przez marzec do pierwszych dni kwietnia. W następ-

[1]) 1929, 214—233.

nych latach 1930/1, 1931/2, 1932/3 pracowano również na dwa zawody z kilkotygodniową przerwą w porze deszczowej, w 1933/4 tylko od końca listopada do początku stycznia.

Pracą od początku aż do piątej wyprawy (listopad 1929 do stycznia 1934) kierował sam O. Mallon. W pierwszym roku pomagał mu p. René Neuville, kanclerz francuskiego konsulatu w Jerozolimie, prehistoryk. Począwszy od drugiej wyprawy (1930/1) brał udział w wykopaliskach geolog i prehistoryk O. Robert Köppel T. J., w czwartej i piątej dołącza się O. Jan Simons jako archeolog i fotograf.

Po śmierci O. Mallona (7 maja 1934) i po ustąpieniu z powodu choroby O. Simonsa, następne kampanie odbywały się pod kierunkiem O. Köppela przy współpracy nowego przełożonego domu jerozolimskiego, O. Marcela Lobignaca, i O. Henryka Senèsa jako architekta. W szóstej (1936 r.) i siódmej (1938 r.) wyprawie brali ponadto udział Jerzy Mahan do studiowania narzędzi ghassulskich i do fotografowania, oraz Józef Murphy i J. Guillet do ceramiki.

Robotników z pobliskiego er-Râme i z dalszych okolic bywało od dwudziestu do pięćdziesięciu.

Sprawozdania z poszczególnych wypraw były ogłaszane w czasopiśmie *Biblica*. Z okazji zaś dwudziestopięcioletniej rocznicy założenia Papieskiego Instytutu Biblijnego wydano w Rzymie w 1934 r. tom[1]) zawierający wyniki wykopalisk od roku 1929 do wiosny 1932, tj. z pierwszych trzech wypraw, z dołączeniem jednak niektórych odkryć (malowidła, przedstawiającego gwiazdę, i cmentarzyska) z wyprawy czwartej. Także i późniejsze wyprawy są częściowo opisane w Biblica, sprawozdanie zaś z nich w formie książki jest już dosyć daleko przygotowane. Na podstawie więc tego, co już zostało ogłoszone, a zwłaszcza pierwszego tomu sprawozdania i trzymając

[1]) Alexis Mallon S. J., Robert Koeppel S. J., René Neuville, Teleilât Ghassûl, I. Compte rendu des fouilles de l'Institut Biblique Pontifical, 1929—1932. Rome 1934, in 4, XV—193 pp, 67 figures dans le texte, 64 planches en noir et 9 planches en couleurs, hors texte. Prix: 140 lires.

się dosyć wiernie jego porządku, postaram się przedstawić wyniki tych wykopalisk.

Położenie i nazwa. — Wspomniałem już, że Teleilât Ghassûl, teren naszych badań archeologicznych, znajduje się w dolinie Jordanu, 5,5 klm. na wschód od rzeki i nieco mniej na północ od Morza Martwego. Ponieważ cała otaczająca równina leży poniżej poziomu Morza Śródziemnego, przeto i teren wykopaliskowy jest pod nim o jakie 285 m, a o 110 m ponad Morzem Martwym.

Nazwa Teleilât Ghassûl w swej pierwszej części jest zdrobniałą liczbą mnogą, w brzmieniu ludowym, wyrazu tell, który oznacza pagórek, nie naturalny, lecz powstały sztucznie z nagromadzenia się z biegiem czasu rumowisk istniejących tam kolejno po sobie siedzib ludzkich. Owe pagórki, gdzie robiono wykopaliska, o których mowa, są rzeczywiście bardzo małe, bo widziane od północy lub od wschodu nie wznoszą się więcej niż dwa metry ponad równinę; a jest ich około dziesięciu. Na północ od nich są pola uprawiane w zimie, w lecie zaś przedstawiają się jako żółta glina lub piasek (nie lotny). W dalszej okolicy, na północ i na południe, rosną różne drzewka, krzewy i byliny, lubiące tereny słone.

Od takich roślin solankowych pochodzi druga część nazwy (od arabskiego ghassala, myć), odnoszona do niewielkiej (0,50—0,80 m wys.) rośliny, z której mieszkańcy wyrabiają sodę czy ług. Napotyka się jej na tym miejscu aż trzy odmiany.

Teren archeologiczny. — Rozległość terenu archeologicznego od północy ku południowi wynosi około 800 metrów, a od wschodu ku zachodowi jakie 600 m. Część jednak środkowa, obejmująca same pagórki, mierzy około 600 m x 400 m, co oczywiście nie jest mało, jak na owe czasy: stanowiło to już wcale znaczne „miasto“ [1]).

Grubość warstwy archeologicznej zmierzono przy pomocy próbnych kopań (sondowań) jak też przez rozważania geo-

---

[1]) Oczywiście nie w pojęciu nowożytnym, ale w takim, w jakim Pismo św. St. Test. nadaje tę nazwę np. Jerychu i innym, od niego o wiele mniej znacznym, osiedlom palestyńskim.

logiczne otaczającego terenu. Wynosi ona pod szczytami pagórków 5—6 m, stając się coraz to cieńszą ku peryferii.

Początkowo robiono próbne kopania w różnych częściach celem przekonania się, czy teren rzeczywiście posiadał jakąś wartość archeologiczną. Głównie jednak zajęto się pagórkami oznaczonymi cyframi 1 i 3, ponieważ sam już nawet zewnętrzny ich wygląd kazał się domyślać, iż powinny one być wydajniejsze aniżeli ich otoczenie.

W czwartej wyprawie (1932/3) i następnych ograniczono się do pagórka 3 i zastosowano na nim metodę kopania płaskiego: obrano mianowicie pole 100 m długie i 50 m szerokie, podzielono je na mniejsze kwadraty, i kolejno w poszczególnych usuwano warstwę po warstwie, grubości 20 cm.

Pierwszy tom sprawozdania podaje wyniki prac głównie z pierwszego pagórka (z trzeciego malowidła), drugi zaznajomi nas z pagórkiem trzecim.

Nie zdołano jednak dotychczas, ani na pierwszym ani na trzecim pagórku, zbadać warstwy archeologicznej w całej grubości aż do naturalnego gruntu. Przy pomocy sondowań przekonano się tylko, że nie jest ona jednolitą, że istnieją tam jedna nad drugą aż cztery warstwy, pochodzące z tyluż chronologicznie po sobie następujących osiedli. Najwyższa zaś warstwa bardzo wyraźnie rozpada się jeszcze na dwa piętra, jakby na dwie fazy tego samego osiedla. Najniższą warstwę oznaczono jedynką rzymską (I), najwyższą czwórką (IV), z podpodziałem na A i B, gdzie B oznacza piętro najwyższe. Ku peryferii ilość warstw oczywiście się zmniejsza.

Popioły. — Uderzającą w ruinach jest wielka ilość t. zw. przez O. Köppela „wstęg popiołowych“, które, czasami grubości aż do 40 a nawet 50 cm, to wychodzą na powierzchnię, to w cienkich listewkach układają się w warstwach jedne nad drugimi. O. Köppel zajął się zbadaniem ich natury i doszedł do wniosku, że są one pochodzenia roślinnego, ale pomieszane z piaskiem. Ich użyteczność jest wielka, zwłaszcza gdy chodzi o określanie wzajemnego stosunku jednych warstw do drugich.

Mieszkania. — Przekonano się, że w najwyższej warstwie i w niższych, gdzie do nich dotarto, istniały znaczniejsze osady, które nawet można by nazwać miastami w znaczeniu wyżej wyjaśnionym. Fundamenty domów były przeważnie z kamieni, oczywiście nie obrobionych, lecz wydobytych z sąsiednich potoków, a więc prawie okrągłych, i tak ułożonych, że stanowiły dwa rzędy zewnętrzne, między którymi była ziemia. Wzwyż było ich tylko jedna, najwyżej dwie warstwy, choć wyjątkowo w ścianie jednego domu znaleziono ich pięć, do wysokości 0,80 m. Ponad tym fundamentem kamiennym ściana bywała zapewne z gliny, jak to i dzisiaj zwykli budować wieśniacy na Wschodzie, ale bardzo często z cegieł, robionych jeszcze bez żadnej formy, tak iż znać na nich czasami palce tego, co je wyrabiał, a potem suszonych na słońcu.

Mułu i gliny na cegły dostarczały pobliskie potoki. Nie była ona jednak mieszana ze słomą lub żwirem, ale z prochem wapiennym, skutkiem czego reaguje na kwas siarczany. Przed zrobieniem cegły glina była na ogół dobrze mieszana, tak iż jeszcze teraz taka cegła, wyrwana ze ściany i wystawiona na działanie powietrza, dosyć długo się zachowuje.

Istnienie w Teleilât Ghassûl murów z tego rodzaju cegieł było dla kopiących niespodzianką. Pracowano już od kilku dni, i wcale ich nie zauważono, bo w ziemi tego rodzaju cegła niczym się nie różni od otaczającej ją gliny. Dopiero po pewnej nocy, gdy wiatr starannie omiótł ścianę jakiegoś, w ciągu ubiegłego dnia wykopanego rowu, zobaczono na niej czworoboki, odpowiadające konturom poprzecinanych cegieł.

Czasami widzi się, że cegły są zaczerwienione i częściowo wypalone, ale pochodzi to stąd, że leżały one przy ognisku domowym lub wypaliły się w czasie jakiegoś pożaru.

Cegły w murze układano na długość, tj. poziomo długim bokiem na zewnątrz, albo na szerokość; raz zauważono ciekawy sposób układania ich na wysokość, tj. długim bokiem pionowo na zewnątrz.

Jako zaprawa służyła glina. Mur z cegły był potem tynkowany białą gliną, a nawet malowany, albo też pozostawał

takim jakim był. Mury domów są zwyczajnie dosyć grube, dochodzą bowiem od 0,60 do 0,80 m.

Górna część domów jest nieznana. Musiały one jednak dochodzić, jak na owe czasy, dosyć znacznej wysokości, co można wnosić z pomiarów jednego domu na pagórku 3. Dom ów miał co najmniej 4 m wysokości.

Dach domów płaski, w formie terasy, był pewnie jak i dzisiaj w Palestynie, zbudowany z belek drewnianych, i z faszyny z gliną. O obecności ongiś drzewa w dachach świadczą wielkie ilości popiołu wewnątrz domów.

Kształt domów był czworoboczny; niektóre z nich były dość obszerne, na ogół jednak szerokość ich nie przekraczała 6 m (jest to długość belki, jaką można było znaleźć w okolicy na pokrycie dachu), a największa długość, jaką stwierdzono, wynosiła 15 m. Do głównego budynku przylegały mniejsze, służące widocznie do celów gospodarczych.

Nie pozostało wiele śladów drzwi w domach (o oknach nie ma co mówić, bo ich całkiem nie było), ale dało się stwierdzić, że w jednym np. miały one 1,20 m szerokości; próg ich, złożony z trzech płaskich płyt kamiennych, nosił ślady długiego używania; przed nim zrobiony był stopień z mniejszych kamieni. Gdzieindziej przynajmniej kamienna panewka, w której obracał się czop drzwi, znaczy ich ślad.

Prawdopodobnie w wielkich domach dach nie pokrywał całego budynku lecz tylko mniejsze izby, podczas gdy reszta przestrzeni mogła służyć za podwórze.

Między budynkami prowadziły drogi, z których jedna wynosiła np. 1,80, inna 1,50 m szerokości. Chociaż na zewnątrz u stóp pagórka, na którym wznosiło się miasto, archeologowie kopali rowy aż do naturalnego piasku, nigdzie nie odnaleziono śladów, stwierdzających istnienie murów obronnych miasta.

Urządzenie wewnętrzne mieszkań. — Wewnątrz mieszkań nie znaleziono oczywiście żadnych mebli, lecz tylko rozmaitego rodzaju zagłębienia w podłodze lub wzniesienia ponad nią,

służące do rozmaitych celów. A więc naprzód trzy rodzaje palenisk:

a) zwyczajne jamki wykopane gdziebądź, ale najczęściej obok muru lub w kącie, a wtenczas cegły muru są zaczerwienione i po części wypalone; dno jamy jest czasami wyłożone żwirem krzemiennym. Niektóre z jam mają obwód mniej więcej czworoboczny, i są otoczone kamieniami z trzech stron. W zagłębieniach tych znajdowano kupy popiołu z kawałkami węgla.

b) paleniska o płaskich kamieniach. Kamienie są rozłożone poziomo, na ogół w koło, o średnicy 0,50 do 1 m. Leżą one na wierzchu warstwy popiołu i są nim otoczone. Jest to rodzaj pieca, znany jeszcze dzisiaj w Palestynie pod nazwą „tabun" i służy do pieczenia chleba. Tylko, że dzisiaj tabun jest zamknięty w czymś w rodzaju sklepienia, czy klosza z gliny, z przykrywką u góry. Ogień rozpala się nie wewnątrz, lecz na zewnątrz owego klosza, który następnie obsypuje się jeszcze gorącym popiołem, aby w ten sposób utrzymać wewnątrz niego przez dłuższy czas równą temperaturę.

W czasie istnienia Tel. Ghassûl rzecz nie była tak skomplikowana. Ogień zapalano, zdaje się, na samych kamieniach, a gdy się rozgrzały, usuwano węgle i na ich miejsce kładziono placki do pieczenia. Przez to nagromadzało się popiołu, więc kamienie podnoszono coraz wyżej, tak iż w jednym np. domu grubość jego sięga 1,80 m. Tego rodzaju tabuny miał każdy prawie dom. Jeden jednak szczególnie wielki (4,50 m szerokości a 2,40 m poziomej głębokości) musiał chyba obsługiwać całą dzielnicę miasta.

c) Trzeci rodzaj palenisk — to piece. Różnią się one od poprzednich tym, że w czasie kopania kamienie znajdywano w nich zawsze popękane, i pod działaniem ognia mniej lub więcej zaczerwienione; były one dość wielkie i stale ułożone na kupie węgli drzewnych, w owalnym dole różnych rozmiarów. Jeden zwłaszcza piec był szczególnie wielki: był przede wszystkim przecięty podłużną ścianką na dwie części, z których pierwsza miała 0,60 m szerokości a 2,10 długości, druga

zaś 0,30 na 1,65 m. Pierwotna głębokość pieca nie jest znana; to jednak, co pozostało, mierzy średnio 0,40. Przed piecem była wielka ilość popiołu: znak, że był on długo używany. Można go porównać ze znanymi w Palestynie piecami pod nazwami „mufa“ i „tannur“, bardziej jednak z pierwszym. Są to także doły, w których piecze się mięso, w każdym trochę odmienną metodą. Ani mufa ani tannur nie są przykryte sklepieniem; tak samo nie ma śladów żadnego przykrycia na tym rodzaju pieca, o którym mowa.

Studnie. — Jedną z zagadek Teleilât Ghassûl są pewnego rodzaju studnie, wgłębiające się prostopadle w ziemię i czasami lekko zwężające się w dolnej swojej części. Do schodzenia w głąb i do wychodzenia na powierzchnię służyły stopnie, wycięte po jednej i po drugiej stronie w ścianach studni. Taka studnia, jeżeli była wykopana w wyższej warstwie, przebija się przez niższe części ruiny, przez piasek, i wchodzi aż do warstwy gliny. Tam, gdzie przechodzi przez gruz i przez piasek, jest czasami, nie zawsze, obmurowana cegłą; tam, gdzie tkwi w glinie, nigdy.

Studnie te, jak wspomniałem, wychodzą z różnych warstw ruiny i dochodzą różnych głębokości. Najgłębsza spośród zbadanych w czasie trzech pierwszych wypraw, wynosi 6,40 m, i wychodzi z czwartej warstwy; najpłytsze: jedna z trzeciej warstwy i jedna z pierwszej, mają po trzy metry głębokości. Największa ich średnica dochodziła 0,90 m, najmniejsza wynosiła 0,70 m.

Na pytanie, do czego te studnie mogły służyć, trudno odpowiedzieć. Z geologicznych względów nie można przypuszczać, żeby mogły zawierać wodę źródlaną; z drugiej jednak strony delikatny muł, znajdywany w niższych ich częściach, wskazuje, że musiały kiedyś zawierać wodę, przynajmniej doprowadzaną.

„Silosy“. — Tą nazwą O. Mallon nazywa różnego rodzaju zagłębienia, w których głębokość jest prawie taka sama, jak średnica. Są one odpowiednie do przechowywania ziarna i innych materiałów suchych; rzeczywiście znaleziono w niektó-

nych z nich ziarna zboża, pestki oliwek i daktyli. Są te silosy z kamieni albo z cegieł. Jeżeli boki są z kamieni, to i dno jest wyłożone płytami kamiennymi (bardzo często dna są z jednej tylko płyty); jeżeli boki są z cegły, to dno jest z ubitej ziemi, boki zaś są wylepione gliną. Największy z silosów ceglanych miał 2 m średnicy a 2,20 m głębokości, największy z kamiennych 1,28 m średnicy i 1,23 m głębokości. O. Mallon w swoim sprawozdaniu zwraca uwagę, że silosy kamienne znajdują się głównie w warstwie czwartej.

Niektóre silosy są bardzo małe, często ze ścianą, obwarowaną jednym tylko rzędem kamieni, ustawionych prostopadle. Nieraz są to zwyczajne zagłębienia w ziemi, wylepione od wewnątrz białą gliną. Zbiorniki te są przeważnie okrągłe, lecz istnieją i czworoboczne lub półkuliste.

Bruki. — Uwagi godne są pewne niewielkie bruki z płaskich kamyków, tworzące powierzchnię płaską, czworoboczną lub okrągłą, o średnicy mniej więcej 1 m, raz aż 2 m. Nie są one zaczernione od ognia, więc nie służyły do rozpalania ogniska; musiały służyć do jakiejś delikatnej i czystej roboty, jak np. rozcierania ziarna między dwoma kamieniami, bo z takiej wybrukowanej podłogi mąka mogła potem łatwo być zebrana.

Inne bruki są robione z grubych kamieni, niezbyt do siebie przystających, tak iż dziury między nimi musiały być wypełniane gliną lub żwirem. Tym właśnie różnią się one od poprzednich, które są robione z drobnych kamyczków, i dobrze ze sobą złączonych: nie ma ich zresztą wiele.

Doły. — Inne doły służyły do podtrzymywania wielkich naczyń glinianych w rodzaju greckich pithoi. Naczynia te były używane do przechowywania wody i różnych zapasów, a choć podstawę miały płaską, była ona jednak za wąska, aby tego rodzaju wielki garnek mógł się łatwo utrzymać w równowadze. Wkopywano go zatem w dół i umacniano po bokach kamieniami lub cegłami. Inne jeszcze doły, wąskie a głębokie, robione z grubszych kamieni, mogły służyć do podtrzymywania pionowo stojących belek.

Mastaba. — W niektórych domach znaleziono w kątach wzniesienia, obramowane także cegłami lub kamieniami; odpowiadają one temu, co dzisiaj w domach na Wschodzie nazywa się mastaba, i stanowi miejsce zarezerwowane, np. na spanie.

Kanały. — Napotkano w domach i kanaliki, np. jeden utworzony z kamieni ustawionych pionowo, których jeden rząd był podparty od zewnątrz kamieniami, drugi cegłami. Miał on zaledwie 2,10 m długości, 0,20 m głębokości i 0,13 m szerokości i był skierowany ze wschodu na zachód; znaleziono go na pagórku 1. Na pagórku 3 natrafiono też na podobny kanalik, trochę większy od tamtego; był on ponadto przykryty płaskimi kamieniami. Ani przy pierwszym ani przy drugim kanaliku nie znaleziono śladu zbiornika wody, oba jednak znajdowały się w pobliżu wielkich pieców, więc pewnie służyły piekarzowi.

Człowiek w Teleilât Ghassûl. — Znaleziono w ruinach dosyć szkieletów z wczesnej epoki arabskiej, które można poznać po tym, że są stale zwrócone głową na zachód, twarzą zaś na południe, w stronę Mekki. Natrafiono jednak i na szkielety z okresu ruin, ale właściwie samych tylko dzieci. Były one grzebane w kątach domów bez żadnych oczywiście trumienek, przykryte skorupami rozbitych naczyń glinianych, albo też włożone do naczyń glinianych. Były to zwyczajnie noworodki kilkomiesięczne, ale znaleziono i dzieci kilkoletnie. Na szkielecie jednego dziecka 6—7-letniego stwierdzono, że głowa jego była odcięta, nie wiadomo w jakim celu, od tułowia. Należało ono do typu krótkogłowych ze wskaźnikiem twarzowym 86,4.

Zwyczaj grzebania dzieci w domach był na Wschodzie praktykowany od najdawniejszych czasów. Starszych grzebano poza osiedlem; toteż rzeczywiście w niewielkiej odległości od Tel. Ghassûl znaleziono nekropolę (cmentarzysko) do niego należącą, o czym później będzie mowa.

Narzędzia kamienne. — Poznawszy mieszkanie człowieka w Teleilât Ghassûl i przyjrzawszy się nieco jemu samemu,

ciekawi będziemy zobaczyć także sprzęty i narzędzia, jakimi się w swoim życiu posługiwał. Ponieważ jesteśmy w stadium przejściowym między epokami kamienną i metalową (t. zw. okres eneolityczny albo chalkolityczny), przeto nic dziwnego, że narzędzia znajdziemy jeszcze z krzemienia. Krzemień znajdowano w różnych odmianach w pobliskich górach Moabskich, albo też bliżej w potokach, schodzących z gór i unoszących ze sobą nieraz znaczne bloki.

P. Neuville, który opracował odpowiednią część sprawozdania, stwierdził, że cechą charakterystyczną przemysłu krzemiennego w Teleilât Ghassûl jest nie tyle mnogość form, ile raczej wielka liczba okazów. Przemysł zaś ten jest jednolity od najniższej warstwy aż do najwyższej, co by dowodziło, że zasiedlenie tego miejsca nie doznało przerwy od początku do ostatecznego jego zniszczenia czy opuszczenia.

Mieszkańcy Teleilât Ghassûl mieli specjalną technikę robienia swoich narzędzi krzemiennych, która suponuje dobry materiał i wielką biegłość: mianowicie łupania płytek krzemiennych podłużnego, a nie poprzecznego, które jest łatwiejsze.

Najbardziej charakterystycznym narzędziem krzemiennym Tel. Ghassûl jest rodzaj toporka, czy siekierki; następują dłuta wyżłobione i proste, a zwłaszcza wachlarzowate skrobacze. Są prócz tego nożyki, piłeczki, sierpy, szydła, świderki, motyki, krążki, maczugi, rylce.

Większa część tych narzędzi jest wyraźnie nastawiona na dwa rodzaje pracy: uprawę roli i obrabianie drzewa. Ghassulanie, niech nam tak wolno będzie nazwać tych mieszkańców, byli rolnikami i drwalami, a jak ponadto wynika z licznych resztek ceramiki, o której wkrótce będzie mowa, także garncarzami, a więc ludem spokojnym, osiadłym na miejscu, nie zagrażającym nikomu, ani przez innych nie napastowanym, czego dowodem, jak już wspomniałem, brak jakichkolwiek murów obronnych dokoła miasta. Zgodnie z tym broń zaczepna, jak krzemienne ostrza strzał i dzid, też są nad wyraz rzadkie w Teleilât Ghassûl.

Niektóre z wymienionych wyżej przedmiotów, np. toporki, siekierki, są robione także z innych minerałów, np. diorytu.

Z innych też kamieni są robione różne inne większe sprzęty. Tak z bazaltu, z wapienia, z czerwonego piaskowca są młynki do mielenia, powiedzieć by raczej należało, do rozcierania zboża. Są one formy t. zw. neolitycznej, składają się z dolnej płyty nieruchomej, gładzonej z jednej tylko strony, i z mniej więcej okrągłego kamienia ruchomego, wygładzonego na całej swej powierzchni. Mielenie odbywało się po prostu przez posuwanie rękami tam i z powrotem mniejszego kamienia nad większym.

Z bazaltu również robiono pewne naczynia, które musiały uchodzić za zbytkowne. Są one zawsze wygładzone, a często ponadto ozdobione różnymi wzorami geometrycznymi. Najwięcej znaleziono w formie trójnoga, zrobionego z jednego bloku bazaltu. Podstawę jego stanowi okrągły pierścień, na którym opierają się trzy ramiona, podtrzymujące czaszę.

Naczynia mniej zbytkowne, jak moździerze z przynależnymi do nich tłuczkami, robiono z wapienia.

Technika wydrążania tego rodzaju naczyń była pierwotna. Mianowicie na powierzchni przeznaczonej do wydrążenia robiono przy pomocy kawałka krzemienia pewną ilość dziur w niewielkich od siebie odstępach, po czym wyłamywano pozostałe między nimi części. Powtarzano to samo w drugiej warstwie i dalszych aż do osiągnięcia pożądanej głębokości.

Poza naczyniami robiono z kamieni (wapień lub doloryt) coś w rodzaju motyki lub siekiery, głów maczug; a z delikatniejszego materiału, np. alabastru, krwawnika i innych twardych substancyj coś, co by można nazwać berłem, wzgl. jego głową. Z wapienia, z alabastru, z różowego piaskowca są różne krążki, przeważnie w środku przedziurawione, o różnym przeznaczeniu, np. do wrzecion albo na amulety.

Istnieją zresztą takie krążki do wrzecion i ze zwyczajnej gliny, bądź to umyślnie w tej formie zrobione i potem wypalane, bądź sporządzone z czerepa jakiego rozbitego naczynia.

Inne płaskie kamyki różnego kształtu: podłużne, czworoboczne, rozmaicie zaokrąglone, zaopatrzone w jedną, dwie, cztery dziurki do zawieszania, trzeba uważać za amulety lub zwyczajne wisiorki. Ale i one były też wyrabiane ze skorup naczyń glinianych.

Niektóre kamienie były specjalnie gładzone w tym celu, by nimi można było ostrzyć inne; ale za tego rodzaju osełkę mógł służyć jakikolwiek twardy kamień, bez specjalnego obrabiania; widać tylko na nim ślady, że był do tego celu używany.

Z pomniejszych przedmiotów kamiennych, znalezionych jeszcze w Teleilât Ghassûl, wymienić należy stożkowatą pieczęć, mającą na podstawie osiem dziurek: siedem rozmieszczonych na obwodzie, a jedną w środku. Znaleziono i główkę świderka z diorytu, formy stożkowatej; zdaje się, że znaczna ilość bardzo regularnych dziur w różnego rodzaju przedmiotach nie mogła inaczej być zrobiona jak przy użyciu świderka.

Dowodem wreszcie postępu jest lampa z podłużnego kawałka wapienia, z wydrążeniem w środku na oliwę i z rowkiem po stronie podłużnej na knot. W rowku i dokoła środkowego wgłębienia widać jeszcze było ślady tłuszczu.

Metal. — Metal w Teleilât Ghassûl jest rzadki, najpierw dlatego, że ruina pochodzi z okresu przejściowego między epoką kamienną a epoką metalową, a potem zapewne i dlatego, że nie leżała ona na drodze wielkich karawan handlowych. Znaleziono jednak zaraz w pierwszych kampaniach dwie siekierki metalowe, typu archaicznego i kawałek ostrza trzeciej, oraz ułamki ośmiu ostrych końców i kilka innych nieokreślonych fragmentów. Wszystko to pochodzi z czwartej warstwy, z głębokości między 0,30 a 0,50 m. Jeden z ułomków został poddany analizie i stwierdzono, że zawierał 7 procent cyny; był to więc brąz.

Przedmioty z kości. — Wybitne miejsce zajmuje w tych ruinach przemysł, że tak powiem, kościany. Długie kości zwierzęce zaostrzano na końcach i posługiwano się nimi jako

szydłami, a nawet jako sztyletami. Kości płaskie, mniej lub więcej długie szczególnie żebra, ucinano na jednym końcu spiczasto i zaopatrywano w dziurę na końcu przeciwnym. Krótsze z nich były wiązane w grzebień i służyły do czesania wełny, dłuższe mogły być używane do jakiejś innej roboty. Niektóre mniejsze kości były szydełkami, lub, jeżeli miały dziurkę na końcu przeciwległym do ostrza, także igłami; innymi gładzono czy polerowano pewne przedmioty, np. wyroby garncarskie. Jedna ze znalezionych kości ma podobieństwo do czółenka tkackiego i, być może, służyła do tego celu.

„Biżuteria". — Nie brak w Teleilât Ghassûl i przedmiotów służących do ozdoby, a więc perełek do naszyjników, wisiorków, pektorałów, sporządzanych po większej części z perłowej macicy lub innych muszelek. Niektóre z tych ozdób są z kości, z delikatnego wapienia, krwawnika, kornalinu i innych barwnych kamieni.

Są i zabawki. Należą tu stylizowane figurki niewieście z wapienia, z terakoty lub kości, dalej figurki psów, kóz i innych zwierząt, nieraz tak wystylizowane, że trudno je bliżej określić. Są one z surowej lub wypalonej gliny, albo też z kamienia.

Ceramika. — Przejdźmy wreszcie do działu przemysłu, na który szczególną zwraca się uwagę we wszelkich wykopaliskach, a mianowicie do wyrobów glinianych, czyli ceramiki. Znaleziono bardzo wielką ilość skorup różnych naczyń, których wiele dało się poskładać w całe lub prawie całe naczynia, niewiele zaś znaleziono naczyń całkowitych.

Jeżeli chodzi o technikę, to były one po większej części robione bez użycia koła garncarskiego, ręką albo przy pomocy płaskiego patyka, którego ślady można jeszcze spostrzec wewnątrz, a także nawet na zewnętrznej stronie naczynia. Wykonanie oczywiście jest rozmaite: nierówne i byle jakie, ze śladami palców na ścianach, albo też staranne, regularne, nawet delikatne. Zarówno lepsze jak i gorsze naczynia znaleziono we wszystkich warstwach tam, gdzie sięgnięto niżej niż do czwartej.

Nie wszystkie one jednak były robione ręką. Już w trzeciej warstwie, na głębokości 2,50 m, a zwłaszcza w najwyższej zauważono na niektórych z nich ślady ruchu obrotowego czasami na całej powierzchni ich ściany, wewnątrz i zewnątrz, czasami tylko na ich części górnej, podczas gdy dolna była wygładzona patykiem. Ślady owe musiały pochodzić nie od koła garncarskiego, poruszanego nogą, lecz tylko ręką, co jest wcześniejsze.

Materiał do robienia naczyń glinianych (jak i na cegły) znajdowali garncarze ghassulscy częściowo w postaci mułu w potokach spływających z sąsiednich gór Moabskich, częściowo musieli go sobie sami przygotowywać z gliny znajdującej się pod warstwą piasku, dodając do niej substancje odtłuszczające, jak piasek kwarcowy i ziarnka krzemienia. Tamta materia była delikatniejsza i mogła służyć do wyrabiania naczyń bardziej zbytkownych, ta do zwyczajniejszych.

Skorupy i naczynia znalezione były, z niewielkimi tylko wyjątkami, wypalone, co mogło się wprawdzie odbywać i na wolnym powietrzu, ale wyżej widzieliśmy, że piece istniały we wszystkich warstwach ruin; niektóre zaś znalezione czerepy, mimo swej dosyć znacznej grubości, były tak równomiernie wypalone, iż nie mogło się to stać inaczej aniżeli w piecu, w którym jedynie można osiągnąć wysoką i równą temperaturę.

Części charakterystyczne naczyń. — W naczyniach tego rodzaju, dla rozpoznania epoki, z której pochodzą, zwraca się uwagę na ich części charakterystyczne, a mianowicie na szyje i brzegi, ucha do chwytania i dna.

W Tel. Ghassûl rzadkie są naczynia, i to tylko średnich rozmiarów, mające szyję; na ogół są one bez szyi, z brzegami rozwartymi na zewnątrz lub nachylonymi ku środkowi. W najwyższej (IV) warstwie naczynia z szyjami są o wiele częstsze niż w niższych.

Podstawy naczynia ghassulskie mają dosyć rozmaite. Wiele z nich posiada kształt prostego rogu wolego, kończą się długim i ostrym szpicem; inne mają formę kubków i kie-

lichów, z nóżką mniej lub więcej wysoką. Dna naczyń są na ogół płaskie; ponieważ szerokość ich nie zawsze stoi w dostatecznej proporcji z brzuchem naczynia, przeto musiały one być wkopywane w ziemię, albo też obwarowywane kamieniami lub cegłami, aby w ten sposób utrzymać się w równowadze.

W niższych zwłaszcza warstwach znajduje się wielka ilość den z odciskami, noszącymi ślady przedmiotów, na których naczynie stało w czasie montowania: były to różnego rodzaju plecionki w kratki lub ślimacznicę, czasami trawa lub włókna roślinne.

Nieraz dno jest grube na 1 do 3 cm, a w wielkich naczyniach nawet 15 do 18 cm, co już stanowi raczej rodzaj nogi.

Do chwytania naczyń służyły jakby guziki z gliny, wystające z ich ścian, częściej listewki, przylegające do nich całą swoją długością w kierunku pionowym lub poziomym, i przekłute patykiem, którego ślady widać nieraz jeszcze na ścianie. Położenie ich jest różne: na brzuchu naczynia, na ramieniu, na szyjce, a nawet tuż pod brzegiem. Mogą one być pojedyncze lub podwójne, to jest po dwa z każdej strony naczynia.

To samo naczynie mogło mieć skombinowane listewki pionowe z poziomymi. Takie ucha nie zawsze wystarczały do chwytania naczyń; służyły często tylko do przywiązywania ich sznurkami.

Formy naczyń ghassulskich są różnorodne. Jak już wspomniałem, wielka ich część nie posiada szyi. Podstawa jest ogólnie płaska, u małych jednak naczyń zwęża się, przechodzi w ostry koniec, czasami się zaokrągla. U większych natomiast rozszerza się, choć nie zawsze na tyle dostatecznie, aby im zapewnić utrzymanie równowagi.

Wśród małych i średnich naczyń wiele posiada ściany pochyłe; byłyby to kubki czy filiżanki, czarki i miseczki. Naśladują one pierwotne naczynia takiej samej formy, robione z kamienia. Są one zresztą rozmaitej wielkości i normalnie nie posiadają uszek.

Garnki do gotowania były kształtu prawie kulistego; łatwo je poznać po tym, że skorupy ich są pokryte łojem.

Dzbanki mają szyję prostą, dosyć wysoką, podstawę płaską, ucha pionowe, albo też dna zaokrąglone i brak uch.

Najbardziej charakterystycznym naczyniem czwartej warstwy jest wielki garnek, odpowiadający greckiemu pithosowi. Posiada on zawsze ucha pionowe i jest ozdobiony kilku równoległymi rzędami (najniższy leży nisko ponad dnem) karbów wciśniętych w jego ścianę. Ma otwór szeroki ale dno wąskie, tak iż dla utrzymania równowagi musiał być wpuszczany w ziemię albo podpierany kamieniami lub cegłą. Wysokość jego dochodzi od 0,80 do 1,50 m, średnica zaś wynosi 0,60 do 1,10 m.

Znaleziono i gliniane łyżki, chochle z rączkami, ale bez ozdób, jak przystoi tego rodzaju narzędziom codziennej użyteczności.

Najbardziej zaś charakterystycznym naczyniem ceramiki ghassulskiej jest wspomniany już rożek. Znaleziono ich około 250 egzemplarzy, i to we wszystkich warstwach, ale niewiele całkowitych. Są to podłużne naczynia w kształcie prostego rogu bydlęcego; dno ich jest czasami lekko zaokrąglone, czasami całkowicie spiczaste. Niektóre egzemplarze są po bokach zaopatrzone w malutkie uszka, umieszczone parami. Jeden egzemplarz był ozdobiony pięciu równoległymi pręgami ciemnobrunatnego koloru na jasnoróżowym tle.

Rozmiary tego rodzaju różków były: długości między 11,5 a 21 cm, średnica otworu od 5,7 do 9 cm.

Znaleziono też kubki z nóżką (ok. 50). Są one podobne do kielicha, którego brzegi robią wrażenie, jakby się chciały zamknąć. Nóżka jest prawie zawsze od spodu wydrążona. Jeden taki kieliszek miał np. 13 cm wysokości, czaszę głęboką na 9,6 cm, rozwartą na 6 cm, o średniej grubości ścian 3 mm. Niektóre kieliszki są zaopatrzone w uszka.

Na dowód zaś, że nie brak było garncarzom z Tel. Ghassûl fantazji, mogą służyć naczynia, naśladujące kształt ptaka. Znaleziono ich trzy całkowite egzemplarze i skorupy należące do sześciu innych. Końce ich zewnętrzne (głowa i ogon) były zaopatrzone w otwory, celem umożliwienia zawieszania naczynia.

Nie brak było i naczyń z dziobami, (rodzaj czajników) a nawet durszlaków. Ogółem O. Mallon, który w swoim sprawozdaniu próbował ująć w jakiś system wszystkie te formy naczyń znalezionych w Tel. Ghassûl, naliczył ich aż 41.

Zdobienie ceramiki. — Ceramika Tel. Ghassûl po większej części posiada ornamentację. Naczynia średnie i małe, które jej są pozbawione, musiały służyć do celów kuchennych. Inne, wielkie i średnie, są po prostu wygładzone, bez żadnej politury, bez żadnego połysku i bez farby. Większa jednak część posiada na wewnątrz i na zewnątrz powłokę innego koloru aniżeli glina, z której zostały zrobione: białawą, jasno-różową, czasami brunatną lub żółto-zieloną, rzadko nieco błyszczącą, zwykle matową.

Zwyczajna ornamentacja naczyń w czwartej warstwie polega na nieregularnych pręgach różnych odcieni: czerwonych, żółtawych, białawych, ograniczonych przeważnie do górnej części naczynia. Nie są te pręgi regularne, jedne są szersze, inne węższe, jedne mają brzegi wyraźne, innych niekiedy się urywają.

Na szyjkach i na ramionach niektórych naczyń widać wiązki równoległych linii, które nie wydają się przypadkowe. O. Mallon nazwał je dekoracją rowkową albo czesaną. Na naczyniach bazaltowych takie rowki równoległe, ciągłe lub przecinające się, są częstą dekoracją; ale i na niektórych czarkach i filiżankach glinianych można zauważyć rowki poziome, podobnie jak na innych naczyniach istnieją wcięcia ukośne, pionowe, różnej długości i głębokości, skąd nazwa dekoracji wcinanej (karbowanej). Na pewnych naczyniach znać próby czegoś, co można by nazwać inkrustacją, a kilka jest ozdobionych wypukłościami, mającymi, zdaje się, naśladować piersi kobiece.

Jakkolwiek i to, o czym jużeśmy mówili, da się podciągnąć pod kategorię dekoracji bądź wklęsłej bądź wypukłej, trzeba jednak temu rodzajowi osobny ustęp poświęcić. Dekoracja wklęsła polega na wciskach w samejże ścianie naczynia, wypukła na różnych listwach czy sznurach do nich dodanych, które też same mogą posiadać wciski.

Weiski mogą być gładkie, robione palcem i paznokciem, albo też o kantach ostrych, zrobionych jakimś narzędziem, np. rylcem z drzewa, z trzciny, lub ostrzem krzemienia.

Weiski (karby), jeżeli są poziome, idą zawsze od lewej strony ku prawej, a jeżeli są pionowe lub ukośne, to były robione od dołu ku górze.

W dolnych warstwach ruiny dekoracja wklęsła, wyciskana na samejże ścianie naczynia, jest częstszą aniżeli dekoracja sznurowa (wypukła). Są to jakby kropki, kółka, półksiężyce robione paznokciem, łuki wydłużone, linie ukośne mniej lub więcej szerokie i głębokie, „ości rybie“, kłosy i stylizowane palmy. Dekoracja ta znajduje się na ścianach naczyń, na uchach i uszkach, a nawet na brzegach. Mają ją naczynia średnich rozmiarów, ale i niektóre mniejsze. Są też kombinacje linij pojedyńczych, podwójnych, potrójnych, poziomych i pionowych, schodzących się np. przy uchu. Powstają z tego wzory geometryczne lub figury zwierząt.

Ten rodzaj listw, czy sznurów glinianych, które otaczają wiele naczyń, zwłaszcza w czwartej warstwie, naśladują prawdziwe sznury, którymi początkowo obwiązywano większe naczynia gliniane; później służyły one li tylko jako ozdoba. Są one zawsze ozdobione jakimiś wciskami w kształcie kółek, półksiężyców, pokratkowane nacięciami, poskręcane jak sznurek, zaopatrzone w środku w wystający grzbiet, od którego wychodzą na prawo i na lewo linie skośne. Częstym typem w dolnych warstwach jest szeroka listwa o kantach ostrych lub stępionych, często bardzo znacznie wystająca, zaopatrzona w okrągłe lub skośne wciski, nadające jej wygląd łańcucha. W górnej warstwie przeważa listwa szeroka, płaska lub nieco wypukła, poprzecinana najróżnorodniejszymi wciskami.

Położenie listw jest rozmaite. Na wielkich naczyniach z ostatniego okresu istnienia miasta są one poziome, umieszczone w regularnych odstępach od góry do dołu. W niższych warstwach są poziome, pionowe, skośne, zwykle pojedyńcze, czasami podwójne, tworzą wieniec dokoła brzegu naczynia albo u pasa, schodzą się ku uchom, łączą się między sobą na

kształt sieci otaczającej całe naczynie. Na szczególną uwagę zasługuje wyobrażenie węża przylegającego do kilku skorup naczyń. Ciało jego jest zaopatrzone w wgłębienia, mające zapewne wyobrazić cętki.

Nie brak w Teleilât Ghassûl i ceramiki malowanej. Zaraz w pierwszych kampaniach znaleziono ponad dwieście skorup pomalowanych, w sposób oczywiście jeszcze bardzo pierwotny. Kolory używane są żółty, czerwony, brązowo-czarny, jakich mianowicie dostarczały ochry- znajdywane w okolicy. Nasilenie ich barwy zależało od stopnia ich rozpuszczenia w wodzie. Malowano bądź to bezpośrednio na wygładzonej ścianie naczynia, bądź na warstwie jasnej gliny, w której uprzednio naczynie zanurzano; przede wszystkim zaś nakładano tony ciemne, czerwone lub różowe na czerwone lub różowe jasne. Farba mogła pokrywać całą powierzchnię zewnętrzną, ale rysunek ograniczał się zwyczajnie do górnej części naczynia; wnętrze rzadko bywało malowane.

Rysunek składa się z poziomych linij równoległych, pionowych, rzadziej skośnych, wiążących poziomą linię, przechodzącą popod brzeg naczynia, z inną na jego ramionach; istnieją linie zygzakowate, faliste między równoległymi, trapezy, odcinki koła w środku wykratkowane, palma stylizowana. Brzegi naczyń od zewnątrz, a nieraz i od wewnątrz bywały ozdabiane szewronami. Podczas kampanii 1933/4 natrafiono też na malowidła na skorupach z motywami zwierzęcymi, a mianowicie na wyobrażenie gazeli i jakiegoś ptaka o konturach podobnych do czapli.

Na ogół jednak trzeba przyznać, że zakres pomysłów dekoratora ghassulskiego nie był bardzo szeroki.

Malowidła ścienne. — Jak już wspomnieliśmy, ghassulanie mieli zwyczaj zdobić także swoje budynki. Ściany domów były nieraz tynkowane i pociągane farbą, a nawet zdobione malowidłami. Odkryto kilka takich molowideł podczas kampanij 1931/32 i 1932/3 na pagórku trzecim. Pierwszym chronologicznie było malowidło, znalezione na murze, którego podstawa znajdowała się dwa metry poniżej aktualnego pozio-

mu. Resztki jego były widoczne w środku na powierzchni długiej 4,50 m, wysokiej tam, gdzie więcej muru się zachowało, tylko pół metra.

Górna część malowidła została zniszczona w części swej południowej do połowy, w części zaś północnej do dwóch trzecich.

Na tym, co pozostało, widać nogi osób stojących jedna za drugą i zwróconych w stronę jakiegoś promienistego przedmiotu. Między nimi a owym przedmiotem, twarzą zwrócony ku wspomnianym osobom, stoi ktoś wymalowany kolorem brunatnym. Ów zaś przedmiot promienisty, ku któremu większość osób jest zwrócona, składa się z prostopadłego czerwonego promienia i z dwóch skośnych promieni żółtych, po prawej stronie tamtego. Także i po lewej jego stronie znajdują się dwie żółte wiązki, do niego raczej równoległe. Postać brunatna, stojąca między przedmiotem promienistym a resztą osób, jest zachowana do wysokości piersi; z jej głowy pozostały tylko ślady farby. Z innych osób są tylko stopy i golenie. Pierwsza z nich i, jak się zdaje, najważniejsza, opiera stopy na podnóżku, wymalowanym w kolorze brunatnym; same stopy i golenie są ciemno czerwone na krańcach, jasno czerwone we środku. Golenie są lekko pochylone w tył jakby należały do człowieka siedzącego, a stopy aż powyżej kostek są regularnie obsznurowane białymi liniami, mającymi zapewne przedstawiać sznurowadła obuwia. Z tyłu tej osoby jest jakiś przedmiot żółty, podobny do oparcia fotelu, na którym zatem siedziałaby owa osoba. Także i następna ma nogi, mniejsze jednak i bez osznurowania, oparte na podnóżku i także zdaje się, siedzieć na fotelu. Trzecia osoba stała bezpośrednio na podłodze, ale pozostała z niej tylko jedna noga. Dalej można rozróżnić ślady czterech dalszych osób stojących.

Co to za osoby i co robią? Wygląda to jakby na rodzinę: ojciec i matka, siedzący przed tarczą słoneczną, czy przed jaką wielką gwiazdą, a za nimi stoją dzieci. Między siedzącymi zaś a owym przedmiotem promieniującym stoi może służący.

W innym mieszkaniu, należącym do trzeciej warstwy,

na ścianie, której resztki mierzyły jeszcze 1,30 m długości a 0,70 m wysokości, odkryto figurę ptaka czarnego koloru, jakby zrywającego się do lotu. W tejże samej sali, na odłamkach muru spadłych na podłogę, rozpoznano w kilku egzemplarzach coś w rodzaju maski ludzkiej w kolorze czarnym i brązowo-czarnym: u góry czoło przepasane czterema lub pięcioma białymi pręgami, a nad nim fryzura; poniżej owych pręg poprzecznych dwa białe koła, mające oznaczać oczy, pod nimi zaś dolna część twarzy przedstawiona jako stożek, kończący się kulką. Kontury twarzy i fryzury są ząbkowane, z prawego zaś boku głowy, poniżej oczu, wychodzi czerwony klin, którego znaczenie trudno odgadnąć. Dokoła masek były i inne motywy, z których pozostały tylko fragmenty, całość zaś musiała razem z ptakiem stanowić jeden obraz.

Podczas czwartej kampanii (1932/3) odkryto w innym domu na murze, leżącym już na ziemi i przeniesionym następnie do Jerozolimy, wielką gwiazdę o ośmiu promieniach, mierzącą 1,84 m. największej średnicy. Promienie są na przemian czarne i czerwone, w swej połowie bliższej środka poprzecinane w poprzek falistymi liniami białego koloru, co daje wrażenie ruchu. Promienie opierają się na wstędze kilku falistych linij kołowych, zamykających w sobie drugą gwiazdę ośmioramienną, z promieniami białymi, obramowanymi od wewnątrz i od zewnątrz linią czarną, poprzecinaną w poprzek białymi kreskami. Dalej wewnątrz są nowe koła: czerwone, czarno-białe, czarne, białe, a w nich nowa gwiazda, cała biała. W kołach, na których opierają się zewnętrzne promienie, i podstawą ku nim, jest szesnaście czerwonych trójkącików; poza tym zaś pola wolne między rogami drugiej gwiazdy są wykratkowane na czerwono, a dookoła najmniejszej są wypełnione czarną farbą.

Gwiazda stanowiła środek obrazu, po jej zaś bokach były inne motywy. Po lewej stronie widać dwie maski, podobne do tych, jakie towarzyszyły opisanemu wyżej ptakowi. Obok jednej z nich są jakieś dwa smoki czy węże z rogami i dwoma kółkami, mającymi oznaczać oczy, ale umieszczonymi po tej

samej stronie ciała. Jeden ze smoków ma coś w rodzaju skrzydła motyla.

Prócz masek i węży znajdują się po tej samej stronie gwiazdy inne figury, których wzajemny stosunek i znaczenie nie są jasne. To samo trzeba powiedzieć i o deseniach znajdujących się po prawej stronie.

Interpretacja tych wszystkich malowideł jest jedną z największych zagadek Teleilât Ghassûl. Można jednak przyjąć, że muszą one mieć jakiś związek z religią, bo tak bywało na Wschodzie od najdawniejszych czasów. Motyw gwiazdy ośmioramiennej znany jest z Mezopotamii w najstarszym piśmie jako symbol nieba, wzgl. bóstwa niebieskiego.

Nie jest pewnym, czy reszta figur, towarzyszących gwieździe, stanowi z nią jedną kompozycję, czy też nie. A nawet nie można być pewnym, że jest tam tylko jedna warstwa farby, czy więcej. O. Mallon sądzi, że istnieje jedność w obrazie, przynajmniej gdy chodzi o główne jego części. Trudno jednak uwierzyć, żeby nawet ów pierwotny artysta, który to malował, nie zauważył, że niektóre z owych dodatków wcale nie harmonizują z całością.

A jaki jest stosunek gwiazdy do obrazu osób, siedzących przed owym przedmiotem promienistym? Być właśnie może, iż tam także była wyobrażona gwiazda, symbol jakiegoś bóstwa. Między gwiazdą zaś a ową figurą ptaka istnieje przynajmniej to wspólnego, że podobnie jak on był otoczony maskami twarzy ludzkiej, tak i w jej towarzystwie znalazło ich się dwie.

Prócz wymienionych malowideł znaleziono na trzecim pagórku także ślady wielu innych; przewożono nawet do Jerozolimy całe bloki murów w nadziei, że uda się z nich coś odcyfrować, ale dotychczas na próżno.

Nekropola. — Archeologowie, prowadzący wykopaliska wyzyskali swój pobyt w dolinie Jordanu także w celu robienia poszukiwań geologicznych i archeologicznych w okolicy Teleilât Ghassûl. Zwiedzili znane już dawniej ruiny i odkryli kilka nowych. Sprawozdania ich były podawane w czasopiśmie

Instytutu Biblijnego, i potem w streszczeniu w czwartej części pierwszego tomu sprawozdania. Ważne zwłaszcza było ponowne zbadanie w pobliskich górach i opisanie znanej już przez innych nekropoli megalitycznej.

W 1933 r. archeolog żydowski Mojżesz Stekelis podjął poszukiwania w niektórych grobach, bliższych Tel. Ghassûl, i znalazł w nich narzędzia i ceramikę takie, jakie były znalezione w samej osadzie, oraz z metalu coś w rodzaju wielkiej igły brązowej.

Groby były z rodzaju tych, jakie zwykły towarzyszyć dolmenom: tz. tumuli, tj. właściwie dolmeny (skrzynie z płyt kamiennych) przykryte ziemią i kamieniami, groby koliste, i mniejsze jakby skrzynki, ze ścianami ułożonymi z okrągłych kamieni, nieraz leżące seriami obok siebie, tak iż ściana jednego służyła równocześnie drugiemu.

Kości w tych grobach nie wiele znaleziono. Z ich ułożenia wynika, że ludzie byli chowani w pozycji skurczonej, nie na boku, lecz siedząco na piętach, z twarzą zwróconą na wschód lub na południe.

W sąsiedztwie grobów megalitycznych znalazł Stekelis obszerny krąg wielkich kamieni, mających wewnętrzną powierzchnię regularnie wygładzoną. Było to zapewne miejsce, przeznaczone do odprawiania obrzędów pogrzebowych.

Wiek ruin i identyfikacja. — Zaraz po pierwszych badaniach w Teleilât Ghassûl, zgodnie z ówczesnym stanem wiedzy archeologicznej o Palestynie, O. Mallon sądził, że ruina ta należy do końca okresu pierwszego brązu i początku drugiego, a więc, że miasto tam istniejące zakończyło swój żywot ok. 2.000 roku. Ponieważ jest to mniej więcej czas, kiedy żył Abraham, nasuwało się pytanie, czy nie mogło tam leżeć jedno z miast wymienionych w jego historii. Księga Rodzaju dosyć szeroko mówi o pięciu miastach, istniejących za Abrahama w okolicy Morza Martwego, które zginęły w katastrofie. Dokładnie nie wiadomo, czy leżały one na południu morza, czy na północy; jedno i drugie zdanie ma swoich zwolenników. Ponieważ jednak na południu tak starożytnych śladów nie

zauważono, nic więc dziwnego, iż w pierwszej chwili mogło się wydawać, że wykopaliska w Teleilât Ghassûl są potwierdzeniem archeologicznym zdania, że miasta Sodoma, Gomora i inne leżały na północy. W pierwszym tomie sprawozdania zdanie to nie jest wprawdzie bronione, ale są do niego dość wyraźne aluzje.

W krótkim czasie jednak zorientowano się (prof. Albright), że ceramika Tel. Ghassûl jest starsza, aniżeli ceramika okresu pierwszego brązu, zaczęto ją odnosić do okresu wcześniejszego, który nazwano chalkolitycznym, czy eneolitycznym. Chronologicznie oznaczało to znaczne cofnięcie się wstecz; a ponieważ i początek samego okresu brązu przesunięto z 2.500 do 3.500, przeto ruiny Tel. Ghassûl znalazły się nagle w czwartym tysiącleciu, a co za tym idzie możliwość utożsamienia ich z miastami Pentapoli upadła. Nie oznacza to oczywiście zwycięstwa opinii, która miast tych szukała na południu Morza Martwego, bo na północy są jeszcze inne ruiny, które mogą się okazać współczesnymi Abrahamowi; na razie więc kwestia musi pozostać w zawieszeniu.

Wykopaliska w Tel. Ghassûl nie tracą przez to na wartości. Pozostają one świadectwem nieznanej dotąd kultury czwartego tysiąclecia przed Chrystusem, którą od tego miejsca, gdzie tak czysta i bez domieszek została odnaleziona, zaczęto nazywać kulturą ghassulską; jest też ona podstawą porównania w stosunku do podobnych znalezisk, pochodzących z innych wykopalisk, jak np. z najniższych warstw Jerycha i Beisanu w dolinie Jordanu, albo z Megiddo na południowym brzegu doliny Ezdrelon. Prawdopodobnie jednak seria ta nie jest zakończona, i gdy na innych miejscach będą podjęte głębokie kopania, zakres podobieństw z Teleilât Ghassûl jeszcze bardziej się rozszerzy.

Zakończenie. — Niniejsze streszczenie nie wyczerpuje wszystkich szczegółów urzędowego sprawozdania z wykopalisk w Teleilât Ghassûl. Jest tam i szereg faktów, które tu dla braku miejsca nie zostały zarejestrowane, i pewna ilość hipotez, odnoszących się zwłaszcza do początków kultury ghassul-

skiej i do kultury megalitycznej w ogóle, które tutaj również pomijamy. Wystarczy wspomnieć, że O. Mallon uważa kulturę ghassulską nie za tubylczą, lecz przybyłą skądinąd, gdzieś z nad Morza Kaspijskiego. Są to kwestie wymagające jeszcze obszernych badań i studiów, którymi można będzie z większym pożytkiem się zajmować, gdy zarówno wykopaliska w Tel. Ghassûl jeszcze dalej się posuną, jak też inne miejsca archeologiczne starożytnego Wschodu lepiej zostaną zbadane.

L. S.

II. W obronie autentyczności ps 22, 17 c. 18 a.

Gdy mówimy o podanych w tytule wersetach (dwurząd), to już na wstępie trzeba zaznaczyć, że pierwszy wyraz tego dwurzędu (TM = כארי „jak lew, jak ognisko“ [1]) ; LXX = ὤρυξαν [por. S = בזעו; V = foderunt] „przebodli“; Ax = ᾔσχυναν „zawstydzili“ oraz ἐπέδησαν „związali“ [lub συνεπόδυσαν „splegli“]; Σ = ὡς ζητοῦντες δῆσαι „jak szukający związać“) [2]) stanowi dla egzegezy nierozwiązaną dotąd *crux interpretum*. Najradykalniejsze rozwiązania szły w tym kierunku, aby niezrozumiały wyraz usunąć po prostu z tekstu (Olshausen, Wellhausen; z katolików: P. Synave [3]).

H. Herkenne w swoim dziele: *Das Buch der Psalmen* (Bonn 1936, 110) posunął się jeszcze dalej, bo odmówił autentyczności obu naszym wersetom, choć w obozie katolickim zwykło się powoływać na nie przez wzgląd na przypisywane im znaczenie mesjańskie.

Śmiały ten krok na polu krytyki tekstowej nie został jednakowoż uzasadniony tak dalece przekonywująco, aby już

---

[1]) Zb. W. E. Barnes, „*They pierced my hands and my feet*“, ***Ps. XXII. 16. (Heb. 17)*** w ***The Journal of theological Studies*** 37 (1936) 385 n.

[2]) Warianty zebrał F. Field, *Originis Hexaplorum quae supersunt*, Oxonii 1875, II, 119.

[3]) ***Livre des psaumes***, art. w ***Dict. de theol. cath. XIII***, 1 (Paris 1936) 1146.

nie dopuszczał głosów sprzeciwu [4]), owszem — sprzeciw czyni uzasadnionym. Wystarczy uświadomić sobie słabą stronę motywu, pod wpływem którego w oczach niemieckiego egzegety niejasny w TM dwurząd:

„jak lew (כארי) ręce me i nogi,
mogę policzyć (אספר) *wszystkie kości moje*"

nabrał cech późniejszej uwagi marginesowej kopisty do 15 b. („a *wszystkie kości moje* są rozpięte"), rzekomo przepisanej później na niewłaściwym miejscu, w następstwie czego pierwotny jej tekst:

wedle mego czytania (כקרי) (ma być) „ręce me i nogi",
piszę (אספר) (natomiast) „wszystkie kości moje"

uległ skażeniu.

Motywem tym było zauważone podobieństwo dwurzędu 17 c, 18 a do 15 ab, gdzie nawet znajduje się taki sam zwrot jak w wersecie 18 a; w jednym i drugim wypadku jest mianowicie כל־עצמותי „wszystkie kości moje".

Co stanowi słabą stronę tego motywu? O odpowiedź nie trudno, jeśli weźmiemy równocześnie pod uwagę wiersz 12 i 20, między którymi występuje jeszcze większe podobieństwo myśli i słów, a mimo to nie pomawia się dwurzędu 20 a b:

Ty zaś, o Jahwe, *nie bądź oddalony,*
pospiesz na *pomoc, moja Siło!*

że jest uwagą marginesową kopisty do dwurzędu 12 a, b:

Nie bądź daleko ode mnie w udręce [5]),
zbliż się, bo nie masz *pomocodawcy!*

Oba zacytowane miejsca cechuje pewna daleko posunięta *równobieżność* (paralelizm), tym ciekawsza, że pod pierwszym i drugim cytatem znajdujemy wzmianki o jakichś zwierzętach (nie było o nich mowy, ani przedtem, ani potem nie będzie),

---

[4]) Zb. recenzję P. A. Vaccari'ego w *Biblica* (18 (1937) 112 n; J. Archutowskiego w *Przegl. Bibl.* 1 (1937) 90.

[5]) Zamiast כי צרה TM czytam בְּצָרָה w myśl koniektury, którą podał G. Beer, *Zur Erklaerung des 22. Psalms,* art. w *Vom Alten Testament (Beihefte zur Zeitschrift f. d. altl. Wissenschaft* 41 [1925] 16).

co by kazało przypuszczać, że pokrewieństwo myślowe nie ścieśnia się w tym wypadku do dwóch wierszy, ale rozciąga się na większą ich ilość, tj. na zwrotki, które mimo wzajemne pokrewieństwo są w pewnej od siebie odległości; tworzą więc coś w rodzaju ram — zjawisko w poezji hebrajskiej dość popularne. Nazwano je *okrążeniem* (inclusio), które w niejednolicie zbudowanym psalmie wyodrębnia kilka zwrotek, łącząc je w jedność *działu*[6]).

Ps. 22 składa się widocznie z takich działów. Broniąc autentyczności 17 c 18 a, zajmiemy się tym działem, w którym znajduje się zakwestionowana przez Herkennego „wstawka"; jej obecność — jeżeli rzeczywiście jest wstawką — powinna psuć porządek w symetrycznym układzie zwrotkowym, który zamierzamy teraz wydobyć na jaw, i to o ile możności tak, jak był pomyślany przez autora naszego psalmu.

Wobec tego, co się wyżej powiedziało o pokrewieństwie zwrotki zaczynającej się wierszem 12 ze zwrotką, na której początku znajduje się wiersz 20, — w zmiankowanym w. 12 należy widzieć początek naszego działu. A gdzie będzie koniec? Ze względu na to, że w. 23 ma charakter przełomowy, iż niektórzy egzegeci (np. B. Duhm; H. Schmidt[7]) są skłonni uważać go za pierwszy wiersz odrębnego psalmu, z łatwością przyjdzie nam przyznać miano końcowej zwrotki następującym sześciu wersetom:

20. Ty zaś, o Jahwe, nie bądź oddalony,
    pospiesz na pomoc, moja Siło!
21. Wyrwij spod miecza moją duszę,
    tę mą jedyną spod *psiej* łapy!
22. od *lwiej* ach! wybaw mnie paszczęki,
    mnie nieszczęśnika spod *bawolich* rogów!

W końcowych wierszach podkreślone wyrazy napomykają o pewnych gatunkach zwierząt — rzecz charakterystyczna

---

[6]) Zb. P. Szczygieł, *Zarys strofiki hebrajskiej,* art. w *Aten. Kapł.* 8 (1912) 293.

[7]) U Schmidta (*Die Psalmen,* Tuebingen 1934) Ps. 22 A sięga od 2—22 a, natomiast Ps. 22 B — od 22 b — 32.

o tyle, że analogicznie w dwóch wierszach następujących po 12 (odpowiednik wiersza20!) autor robi aluzję do zwierząt. Łącząc zatem w. 12 z 13 i 14 otrzymujemy zwrotkę równobieżną (parallelismus stropharum):

12. Nie bądź daleko ode mnie w udręce,
 zbliż się, bo nie masz pomocodawcy!
13. *Cielce* przemnogie mnie otaczają,
 mocne Bazanu mnie obstępują,
14. paszczę swą na mnie rozdziawiając
 niczym ryczący *lew* nad łupem.

Na przestrzeni pomiędzy dwiema w ten sposób wyodrębnionymi zwrotkami pozostał jeszcze dłuższy ustęp:

15. *Jak* woda-m rozlany,
 a *wszystkie kości moje* są rozpięte.
 Jak wosk się staje moje serce,
 wśród mego wnętrza się roztapia.
16. Jak czerep zeschnięta ma siła,
 a do szczęk moich język mój przylega.

 I doprowadzasz mnie do prochu śmierci,
17. albowiem psy mnie otaczają,
 zgraja nędzników mnie osacza.

 Jak lew(?) — ręce me i nogi,
18. mogę policzyć *wszystkie kości moje!*
 Oni się zaś przyglądają
 i przypatrują się mnie;
19. moje odzienie dzielą między siebie
 i o mą suknię los rzucają.

Wyodrębnione w zacytowanym ustępie sześciowersetowe zwrotki (trójwersetem, który je przedziela, tu się nie zajmujemy) charakteryzuje zachowany ślad styczności myślowej i słownej; ta zaś styczność w jednej zwrotce jest jakby oddźwiękiem (responsio) drugiej zwrotki. *Oddźwięczność* w pierwszych wierszach tych zwrotek, to nic innego jeno ta sama postać zdobnicza poezji hebrajskiej [8]), którąśmy już raz uwi-

[8]) Zb. A. Szaniawski, סלה (Διαψαλμα) *Najnowsze odkrycia w teoryi budowy Psalmów*, art. w *Kwartalniku Teologicznym* 2 (1903) I, 124.

docznili w pierwszych wierszach zwrotki początkowej i końcowej naszego działu, choć wtedy nie nazwaliśmy jej po imieniu.

Zjawisko oddźwięczności dla układu zwrotkowego, którym się zająć tutaj musieliśmy, jest więc charakterystyczne. Wyrzucić zatem dwurząd 17 c, 18 a, jako późniejszą wstawkę — w myśl wywodów Herkennego — byłoby równoznaczne z pozbawieniem tak bardzo charakteryzującej nasz dział cechy.

Niedopuszczalność takiej koncepcji uwidoczni się jeszcze wyraziściej, kiedy zanalizujemy nasz dział według przedmiotów, które przemawiające w nim JA ma w pierwszym rzędzie na myśli.

Tym dominującym przedmiotem w w. 12 jest JAHWE (2 rzędy), w 13—14 WROGOWIE (4 rzędy), w 15—16 b sam CIERPIĄCY (6 rzędów). Po przeskoku przez trójwerset (którym się nie zajmujemy) 2 rzędy (17 c, 18 a) są poświęcone CIERPIĄCEMU, 4 rzędy (18 b — 19 b) WROGOM, 6 rzędów (20—22) JAHWIE.

W sumie wypada na JAHWE: 2+6=8 rzędów
na WROGÓW: 4+4=8 rzędów
na CIERPIĄCEGO: 6+2=8 rzędów

To są spostrzeżenia poczynione na obu dystrofach naszego działu. Ciekawe jest to, że w drugiej dystrofie ustępik traktujący o *wrogach* zaczyna się od słowa ONI, słowem zaś TY rozpoczyna się tych 6 rzędów, w których Męczenik zwraca się w modlitwie do *Jahwy*. Weźmiemy zatem te charakterystyczne słowa za symbole odpowiednich grup, oznaczając analogicznie te wiersze, których treść *Cierpiący* odnosi ściśle do siebie, za pomocą JA. Obie dystrofy (pomijamy teraz dostrzeżone w nich możliwości większych zmian tekstowych) będą się przedstawiały następująco:

TY { 12. *Nie bądź daleko* ode mnie w udręce,
zbliż się, bo nie masz *pomocodawcy!*

ONI { 13. Cielce przemnogie mnie otaczają,
mocne Bazanu mnie obstępują,
14. paszczę swą na mnie rozdziawiając,
niczym ryczący lew nad łupem. } α

JA	15. *Jak* woda-m rozlany, a *wszystkie kości moje* są rozpięte. Jak wosk się staje moje serce, wśród mego wnętrza się roztapia. 16. Jak czerep zeschnięta ma siła, a do szczęk moich język mój przylega.	β
JA	17c *Jak* (lew?) — ręce me i nogi, 18. mogę policzyć *wszystkie kości moje!*	β'
ONI	ONI się zaś przyglądają i przypatrują się mnie; 19. moje odzienie dzielą między siebie i o mą suknię los rzucają.	
TY	20. TY zaś, o Jahwe, *nie bądź oddalony,* pospiesz na *pomoc,* moja Siło! 21. Wyrwij spod miecza moją duszę, tę mą jedyną spod psiej łapy! 22. od lwiej ach! wybaw mnie paszczęki mnie nieszczęśnika — spod bawolich rogów!	α'

Porządek logiczny w naszym dziale zdąża więc w kierunku odwrotnym (chiastycznym):

TY ⟶ ONI ⟶ JA; (JA) ⟵ ONI ⟵ TY

zupełnie tak samo jak paralelizm zwrotek ($\alpha + \beta$; $\beta' + \alpha'$).

JA wzięte w nawias jest owym właśnie kwestionowanym dwurzędem 17 c, 18 a. Wyrzućmy go z tekstu, a niechybnie runie cała symetria w budowie zwrotek tej części ps. 22.

Żydaczów.

Ks. Hieronim Kwiatkowski.

Recenzje

O. Angelo Zacchi Z. K., Droga pokoju, Wydawnictwo Koła Biblistów U. J., Kraków 1938, str. 168, cena 1,50 zł.

Treść tej cennej książeczki stanowią rozmowy między duszą ludzką a Bogiem, ułożone ze starannie podobieranych tekstów Pisma św. Star. i Now. Test. „Rozmowy te tworzą jedność logiczną: łączy je problem ludzkiego cierpienia, które jest ich ideą przewodnią“. (Str. 5). Książka nadaje się w pierwszym rzędzie do rozmyślania, szczególnie dla tych dusz, które przygniecione ciężarem wątpliwości, strapienia, bólu i rozpaczy, szukają z jednej strony otuchy i pocieszenia, a z drugiej pytają o przyczynę zła i cierpienia. Do duszy strapionej, ale jednak wierzącej i poddającej się z rezygnacją miłosierdziu Bożemu (71), pada odpowiedź samego Boga, „odpowiedź pełna i najzupełniej zadowalająca“ (5). Odpowiedzi te oczywiście nie będą zupełnie jasne dla tych, którzy już są przesiąknięci pewnymi wątpliwościami religijnymi, tym bardziej, że teksty Pisma św. odpowiadające na tak ważne i zawiłe problemy życiowe, podano bez żadnych objaśnień. Dlatego dziełko to ma raczej wartość ascetyczną niż apologetyczną. Może ono jednak oddać dobrą przysługę kaznodziejom, katechetom i spowiednikom, którzy mają tu już zebrane w jedną całość wszystkie cytaty Pisma św. odnoszące się do najważniejszych trosk i zagadnień codziennego życia chrześcijańskiego. Książka jest tłumaczona z włoskiego, jednak teksty Pisma św. podano według polskiego tłumaczenia Pisma św., wydanego przez Ks. Ks. Jezuitów (Kraków 1935). **E. K.**

Ks. Dr Józef Kruszyński, prof. Kat. Uniw. Lub., **Pismo św. Starego Testamentu,** t. II Księgi Jozuego, Sędziów, Ruty, Dwie Samuela i Dwie Królewskie. Przekład z hebrajskiego. Komentarz. Lublin 1938, str. XI + 842.

Po roku mamy drugi tom Pisma św. zawierający księgi historyczne (pierwsza połowa), przełożone z oryginału hebrajskiego i opatrzone komentarzem. Pośpiech ten budzi podziw dla niezwykłej pracowitości Tłumacza, ale zarazem — powiem to otwarcie — obawę, czy nie jest on z uszczerbkiem dla przekładu i komenta-

rza, które wymagają starannego opracowania. Przekład, jak w poprzednich tomach, jest dokonany z dzisiejszego tekstu masoreckiego, bez uwzględnienia wymagań krytyki tekstowej, i dlatego często jest w nim sens niewłaściwy, a nawet niekiedy niezgodny z kontekstem. Chciałoby się niekiedy wiedzieć, dlaczego Tłumacz przełożył tekst, zwłaszcza trudniejszych ustępów tak a nie inaczej, ale w uwagach nic o tym nie mówi. Dlaczego np. Sędz. 5, 2 przekłada: Gdy stargały się więzy w Izraelu...", Sędz. 5, 13 „wtedy szczątek pokonał potężny naród; Bóg wśród bohaterów dla mnie pokonał", gdy inni tłumaczą zupełnie inaczej, a kontekst domaga się innego sensu, aniżeli go mamy podany w przekładzie.

Wstępy do poszczególnych ksiąg św. są lepiej i obszerniej opracowane, ale nie równomiernie. We wstępie do ks. Joz. Tłumacz zbyt obszernie rozprawia się z poglądami dawnych krytyków racjonalistycznych, którzy głosili, że księga ta, stanowiąca jedno z Pięć., powstała na podstawie późniejszych źródeł. (W pierwszym tomie, gdzie właściwie ta sprawa powinna być omówiona, poświęcono jej zaledwie pięć stronic). Nie wspomina natomiast o poglądach nowszych racjonalistów, którzy dzisiaj inne hipotezy w sprawie powstania i źródeł ks. Joz. wysuwają. Co do autorstwa i czasu napisania ks. Joz. poglądy nie są jasne, jak też niepewne są twierdzenia o epoce Jozuego i wejścia Hebrów do Kanaanu. To samo można powiedzieć o autorstwie ks. Sędziów, Samuela. Czy Jeremiasz był autorem Król. jest bardzo wątpliwym.

Komentarz jest na ogół krótki, trudniejsze sprawy zostały omówione obszerniej, jak np. przejście przez Jordan, zdobycie Jerycha (fakta te uznaje za cudowne, jednak Joz. 10, 12 tłumaczy o zaciemnieniu słońca przez chmury gradowe). O rozkopaliskach w Hai, które rzuciły światło na opowiadanie Joz. 7. 8 Tłumacz nic nie wspomina. Na str. 832 błędnie jest przełożone IV Król. 23, 29. Necho szedł na pomoc królowi asyryjskiemu, nie przeciwko niemu. Upadek Niniwy stał się w 612 r., a nie w 607 r., co na podstawie kroniki Gadda jest zupełnie pewne, i na co już raz Tłumaczowi zwracałem uwagę. **X. J. A.**

Dr Martin Rehm, Textkritische Untersuchungen zu den Parallelstellen der Samuel - Königsbücher und Chronik. (Alttestam. Abhand. XIII Band, 3 Heft) Münster 1938, str. X+148, cena 10 mk.

W księgach Sam. Król i Kron. wiele jest ustępów, których tekst jest prawie lub zupełnie zgodny. Różnice mogą pochodzić od autora Kron., który, zależnie od swych zapatrywań, skracał,

rozszerzał lub zmieniał materiał, z którego korzystał. Autor nie chce wyjaśniać stosunku Kron. do Sam. Król. pod względem literackim tj. czy jest ona od nich zależna, czy wszystkie trzy były napisane na podstawie wspólnych źródeł, zadanie swoje ograniczył do zbadania tekstów pod względem krytyki tekstowej tj. postawił pytanie: czy i w jakiej mierze krytyka tekstowa może być pomocą do wyjaśnienia wzajemnego stosunku tych ksiąg. Aby na to pytanie odpowiedzieć, należało najpierw zbadać tekst przekładów greckich, które są najstarszymi świadkami tekstu hebrajskiego, i porównać je następnie z tekstem dzisiejszym masoreckim. Stwierdzając, że Kron. była przełożona na greckie przed 150 r. (tekst grecki znał Eupolemos), Autor przez porównania tekstu dochodzi do wniosku, że: 1) tłumaczem Kron. był kto inny, nie tłumacz Sam. Król. (świadczy o tym różnica tłumaczenia, stylu i transkrypcji), 2) że przekłady Sam. Król. były dokonane przedtem, albowiem tłumacz Kron. korzystał w wielu wypadkach z przekładu greckiego Sam. Król. Korzystanie to jednak nie było zupełne, i dlatego dla krytyki tekstu hebrajskiego grecki przekład Kron. zachował swoją wartość. Stwierdziwszy i mając na uwadze liczne błędy w hebrajskim tekście Sam. Król. Kron. dokonane przez przepisywaczy przed przekładem na greckie (str. 53-61) Autor porównuje następnie hebrajski i grecki tekst Sam. Król. Kron. (ustępy paralelne) i wykazuje na licznych przykładach wielką wartość greckiego tekstu dla krytyki hebrajskiego tekstu. Poprawienie skażonych lekcyj tekstu hebrajskiego na podstawie greckiego pozwala mu wnioskować, że przed przekładem na greckie tekst hebrajski Sam. Król. był całkowicie zgodny z tekstem Kron. (ustępy paralelne), że różnice w nich dopiero później zostały wprowadzone. Czy jednak autor Kron. (hebr.) korzystał pośrednio lub bezpośrednio z tekstu Sam. Król., na podstawie jedynie krytyki tekstowej nie można powiedzieć. Wyjaśnienie tej sprawy należy do krytyki literackiej.

Praca Rehm'a jest doktorską dysertacją, przyjętą przez Wydział Teol. Uniw. w Monachium. Drobiazgowa analiza i porównanie tekstu hebrajskiego i greckiego w ustępach paralelnych Sam. Król. Kron., krytyczne omówienie licznych różnic, jakie w nich zachodzą i wskazanie przyczyn tych różnic świadczy o wielkim trudzie, jaki Autor włożył w swe studium, jak niemniej o sumienności i dokładności opracowania. Wiele różnic przytoczonych i omówionych w studium jest wprawdzie stwierdzonych już dawniej przez innych krytyków (Lagarde, Rahlfs, Wutz), jednak niemało jest ponadto takich, które zostały przez samego autora stwierdzone. Podobnie wskazanie przyczyny powstałych różnic

w tekstach jak też propozycje poprawienia tekstu hebrajskiego w wielu wypadkach pochodzą od samego autora. Dodać jednak muszę, iż nie wszystkie propozycje poprawienia tekstu są paleograficznie uzasadnione.

Rezultat badania okazał się wprawdzie negatywny tj. krytyka tekstowa nie daje wyjaśnienia w sprawie wzajemnego stosunku Sam. Król. Kron., ale wartości dzieła to nie umniejsza, albowiem jest ostrzeżeniem dla przyszłych badaczów, aby szukali rozwiązania sprawy na innej drodze tj. krytyki literackiej.

Ks. J. Archutowski.

Ks. D. Jan Szeruda, Amos — prorok i proroctwo (odb. z Rocznika Teologicznego). Warszawa 1938, str. 83.

Po przedstawieniu tła historycznego Autor przedstawił osobę proroka, jako powołanego przez Boga do głoszenia słowa Bożego ludowi izraelskiemu. Widzi w Amosie „męża religijnego" i wizjonera, ale nie utożsamia go z ekstatykami kananejskimi. Amosa Bóg, powiada, to wola moralna, która inspiruje wolę człowieka tak, że ten jest jakby pod przymusem, myśli myślą Boga, działa, bo Bóg działa, przemawia, bo Bóg się odzywa. Mowy prorockie Amosa są krótkie, pełne patosu, namiętnego gniewu, oburzenia, współczucia i litości. Obrazy w mowach jego często się zmieniają. Cechuje je konkretność i wyrazistość. Język odznacza się rozmaitością, zdradza pewne wulgaryzmy i przysłowiowe wyrażenia ludu. W dzisiejszej księdze Amosa nie ma porządku ani rzeczowego ani chronologicznego. W układzie jednak zaznacza się wyraźnie pewna myśl i praca redaktora judzkiego, jednego z uczniów duchowych Amosa, który pozostawił swe mowy w pierwotnej formie. Księga dzisiejsza powstała po śmierci proroka. Później dołączono do niej kilka krótkich słów, jak 2, 4-5 — mowa przeciwko Judzie, 9, 13-15 — obraz proroczy, dodany podczas niewoli lub tylko pojedyńcze wyrazy wyjaśniające.

Istotna część pracy — to komentarz. Autor dzieli tekst księgi na szereg „jednostek literackich", zawierających pewną całość myślową, i daje po kolei ich wyjaśnienie, kładąc nacisk na historyczny i teologiczny wykład. Wykład ten należy uznać za dobry, choć jest często zbyt treściwy. Chodziło w nim egzegecie o zrozumienie myśli Bożej, głoszonej przez proroka, myśli wypowiedzianej wprawdzie w pewnej chwili historycznej, ale mającej znaczenie ponadczasowe i wszechczasowe. Na podkreślenie zasługuje syntetyczne ujęcie nauczania Amosa, podane na końcu księgi p. t. prorok Amos i jego poselstwo.

Przekład tekstu jest jasny, wierny, poprawny i krytyczny. Zmian w tekście niewiele zostało wprowadzonych, przeważnie

według Biblii hebr. wyd. Kittel'a wyd. 3. Nie wszystkie są uzasadnione. Natomiast w komentarzu można dyskutować o niejednym wykładzie. Np. na podstawie 5, 25 nie można wnioskować, że Izraelici nie składali na pustyni ofiar przez lat 40, że ustawodawstwo ceremonialne nie istniało jeszcze w czasach Amosa. Może przepisy w obecnej formie zostały zredagowane później, ale nie można zaprzeczyć, iż ofiary składano w Izraelu od dawna, że odpowiednie przepisy o sposobie ich składania musiały istnieć od czasów dawnych. Amos nie polemizował z instytucją kultu ofiarniczego, potępiał ówczesny sposób składania.

X. J. A.

Ks. Aleksy Klawek. Psałterz. Nowy przekład tekstu Wulgaty. Lwów 1938. Nakład „Bibl. Relig.", str. 320.

Otrzymaliśmy w ostatnich czasach wcale dobre próby tłumaczeń psalmów Dawidowych — Symona, Michalskiego, Kruszyńskiego, Szerudy, Staffa... Przychodzi wreszcie oczekiwany od dawna przekład ks. A. Klawka. prof. Uniw. J. K. Mówię „oczekiwany", bo rzeczywiście kapłani, którzy codziennie z obowiązku mają do czynienia z psalmami, nie zawsze zrozumiałymi w tekście łacińskim, oczekiwali ze zniecierpliwieniem fachowego polskiego przekładu, który by im ułatwił zrozumienie tych pięknych modlitw. I należy od razu wyznać, że ten cel został osiągnięty.

Przekład ks. Klawka długo przygotowywany i udoskonalany ukazał się w takiej formie, że może oddać wielkie usługi w zrozumieniu trudniejszych miejsc. Dlatego należy się Tłumaczowi wielka wdzięczność za ten trud przede wszystkim od nas kapłanów.

Ocenić należycie wielką pracę Tłumacza może tylko ten, kto sam tłumaczył tekst biblijny na język nowożytny: ten tylko może mieć pojęcie, ile to trzeba borykać się z trudnościami tekstu, niejasnością treści układu i t. d. Ileż czasu trzeba nieraz poświęcić jednemu słowu, jednemu wierszowi!

Gdy chodzi o tłumaczenie psalmów, trudności te są specjalnej natury, bo tu mamy do czynienia z poezją, liryką religijną, jedyną w całej literaturze antycznej. Nadto, są to pieśni komponowane w różnych czasach, przez najróżniejszych autorów. Przeznaczone do użytku liturgicznego były często przerabiane, uzupełniane i dostosowywane do muzyki i śpiewu. Dodajmy na koniec, że zostały napisane w języku duchem zupełnie nam obcym, o składni, koniugacji i deklinacji w niczym nie przypominających języków nowoczesnych.

Co do tekstu Wulgaty, na którym głównie opiera się ks. Klawek, jest on również często niezrozumiały, a niekiedy nie dający

żadnego możliwego sensu. Tłumacz jednak w tym wypadku nie może komponować według własnego widzi mi się, ani zostawić białej plamy.

Jeżeli więc nie da nam sensu jasnego i pewnego, musimy z góry być dlań pobłażliwymi. Na ogół jednak ks. Klawek umie sobie szczęśliwie radzić. Wystarczy przytoczyć np. ps. 48, 15 c:

> „et dominabuntur eorum justi in matutino:
> et auxilium eorum veterascet in inferno a gloria eorum".

Tłumacz, nie uciekając się do tekstu hebrajskiego (zresztą także niezrozumiałego w obecnym stanie), daje nam sens najzupełniej zgodny z treścią psalmu:

> „W mig sprawiedliwi będą górą nad nimi (tj. bogaczami),
> a skarbów ich pomoc w podziemiu daremna".

Gdy chodzi o tekst Wulgaty my kapłani napotykamy jeszcze na trudności innej natury. Mianowicie przyzwyczajeni do łacińskiej terminologii teologicznej (najczęściej scholastycznej), co innego nieraz rozumiemy pod danym określeniem łacińskim psalmu aniżeli rozumiano w czasach św. Hieronima. (Np. wyrazy: substantia, anima, salus, salvum facere, justificatio, humilitas, contritio i t. d.).

Ks. Klawek i tę trudność miał przed oczyma i aby nie popełnić językowego anachronizmu, nadał wyrazom właściwy sens łaciny klasycznej i Ojców Kościoła. Nie chcąc zaś ulec mimowolnemu wpływowi innych polskich tłumaczeń, grzeszących częstokroć pod tym względem, odsunął je od siebie na pewien czas i szukał własnej terminologii. Stąd mamy tę oryginalność słownictwa, która nadaje jego psałterzowi odrębny charakter.

Ks. Klawek daje przekład tekstu Wulgaty, nie traci jednak ani na chwilę z przed oczu tekstu hebrajskiego. Hołduje bowiem zasadzie, całkiem słusznej, że przekład winien oddać jak najwierniej myśl Autora, choćby za podstawę wzięło się jakieś inne tłumaczenie (jak w tym wypadku Wulgatę). Dlatego wprowadził Ks. Klawek pewne zmiany w stosunku do tekstu łacińskiego, jak np. przy czasownikach uwzględnił czas, wskazany przez kontekst i oryginał hebrajski, bez względu na formę łacińską. (Zob. inne jeszcze zmiany, we wstępie str. 26-28).

Również na zupełnie słusznym i zrozumiałym stoi stanowisku, gdy stara się oddać myśl autora nie zwrotami oryginału, lecz zwrotami zgodnymi z duchem naszego języka. Nikt przecież nie będzie tłumaczył niemieckiego: „ich bin gekommen" — przez „jestem przybyły", lecz „przybyłem". Tego rodzaju niewolniczość dosłownego tłumaczenia spotykamy nieraz w Wulg. w stosun-

ku do tekstu hebrajskiego, jak też w tłumaczeniach polskich (np. Wujka) w stosunku do Wulgaty. Aby uniknąć tego błędu wprowadza Autor w kilku wypadkach activum zamiast łać. passiwum, opuszcza często zaimek dzierżawczy tak charakterystyczny dla języka hebrajskiego i t. p.

Ale Tłumacz idzie jeszcze dalej. Opierając się na założeniu, że przekład winien być „zrozumiały, tak co do poszczególnych zdań, jak co do kontekstu bez konieczności studium dopisków" (str. 25), Ks. Kl. daje nam tłumaczenie psalmów nieco swobodniejsze, czyli t. zw. przekład l i t e r a c k i, który jednak nie jest dowolną parafrazą. Dla przykładu podajemy np.:

ps. 34, 13 „et oratio mea in sinu meo convertetur" — „ma twarz rozmodlona na pierś się chyliła"; ps. 136, 7 „Memor esto Domine filiorum Edom, in die Jerusalem" — „Pamiętaj, o Panie, synom Edomowym ów dzień pod Jeruzalem"; ps. 71, 6 „stillicidia stillantia super terram" — „opady ziemię zraszające"; ps. 39, 8 „In capite libri scriptum est de me ut facerem voluntatem tuam. Deus meus volui, et legem tuam in medio cordis mei" — „Toż w księdze praw jest napisane dla mnie: żem pełnić winien wolę twoją. Dlatego ja pragnę, o Boże mój, mieć w głębi serca Twe prawo"; ps. 72, 27 „perdidisti omnes, qui fornicantur abs te" — „Ty wszystkich wytracasz Tobie niewiernych"; ps. 34, 12 „sterilitatem animae meae" — „w osamotnieniu pogrążając mnie".

Nie twierdzimy oczywiście, że tłumaczenie literackie ks. K. oddaje w każdym poszczególnym wypadku precyzyjnie sens Wulgaty. Dla przykładu przytoczymy kilka miejsc, które można by poddać pod dyskusję:

ps. 15, 4 „postea acceleraverunt" — „jedna goni za drugą" (ludzkie słabości). Sens zresztą ani w Wulg. ani w M. T. nie jest jasny. Prawdopodobnie chodzi tu o bożyszcza, za których kultem wszyscy się u g a n i a j ą. (Psalmista jednak nie bierze udziału w tym kulcie: non congregabo conventicula eorum...) Podobnie niejasny jest sens ps. 121, 3 „cuius participatio eius in idippsum" — ks. K. „(gród) łączący razem cały naród"; ps. 28, 6 „et dilectus quemadmodum filius unicornium" — „chociażby i miłe Mu były jak jednorożców koźlęta"; ps. 71, 16 „Et erit firmamentum in terra..." — „A ziarno niech będzie w kraju". W przypisku objaśnienie, że f i r m a m e n t u m oznacza „posiłek" a przenośnie: zboże, chleb. Oczywiście w M. T. jest mowa o zbożu, lecz czy można to pojęcie wyprowadzić z łac. f i r m a m e n t u m?; ps. 71, 5 „Et permanebit cum sole et ante lunam" — wyrażona preegzystencja króla. W M. T. mamy: „i będą się Ciebie bać"... Ks. K.: „niech włada, póki słońce trwa i księżyc świeci"...; ps. 71, 6

„Descendet sicut pluvia in vellus et sicut stillicidia stillantia super terram“ — „Niech dla nich będzie czym deszcz dla runa, czym są opady ziemię zraszające“ — (Nie wyrażony moment niebieskiego pochodzenia króla, który zstąpi jak rosa na runo (Wulg.) względnie na darń (M. T.); ps. 24, 4 „Tu autem in sancto habitas, laus Israel“ — „Ty bowiem mieszkasz w świątyni wśród Izraela uwielbień“, M. T.: Tyś zaś święty panując nad chwałą (wśród uwielbień) Izraela“. (W ostatnich trzech wypadkach Autor odstępuje nieco i od Wulg. i od M. T.).

Miejscami osłabiona jest siła wyrazu, dosadność określenia, plastyczność, zmieniony czas i t. p. Np. ps. 1, 1 „in cathedra pestilentiae non s e d i t“ — „i nie p r z e b y w a w zepsucia siedzibach“. (W M. T. i Wulg. mamy obrazowe stopniowanie kontaktu z bezbożnymi: non abiit, (halach) non stetit (amad), non s e d i t — (jaszab) nie siada); ps. 1, 3 „et erit“ (hebr. perf. consecut.) winno być przetłum. przez fut., gdyż psalmista nie konstatuje tu faktu, lecz wyraża przyszły los. Podobnie w ps. 3, 6 perfecta „dormivi“ — „exurrexi“ winny być oddane przez czas przeszły, gdyż (nie ma w a w) o b u d z e n i e s i ę nie jest następstwem snu, lecz faktem niezwykłym Opatrzności Jahwy. W w. 8 znów mamy perf. experientiae, które najlepiej tłumaczyć przez czas teraźn. W ogólności czasy użyte przez Tłumacza przy czasownikach mogą budzić wiele zastrzeżeń; ps. 1, 5 „ideo non resurgent impii in judicio“ — „Nie o s t o j ą się przeto w sądzie bezbożni“ — (raczej n i e p o w s t a n ą — gdyż zostali zdruzgotani, zmieceni jak proch); ps. 2, 12 „ne p e r e a t i s de via justa“ — „abyście nie zeszli z drogi prawości“ — (raczej, — „byście nie poginęli“...); ps. 109, 2 „emittet“ — „podaje“ (wyszle — bardziej podkreśla władzę z nieba, którą ma otrzymać Mesjasz); ps. 121, 4 „illuc enim ascenderunt“ — „wszak tam pokolenia c h o d z ą“ (Jerozolima leży wysoko, więc słowo a s c e n d e r e ma swoje znaczenie); ps. 71, 7 „abundantia pacis“ — „szczęścia obfitość“. — Aczkolwiek dobrze oddaje sens, wyraz „pokój“ (jeden z darów mesjańskich) ma już prawo obywatelstwa w naszej terminologii biblijnej.

Można też dyskutować, czy zawsze najlepszy wyraz został dobrany, np.: ps. 72, 17 „donec intrem in S a n c t u a r i u m Dei“ — „by pójść aż do Boga s t o l i c y“ (w M. T. prawdopodobnie chodzi o tajemnice Boże); ps. 15, 10 „corruptio“ — „zatracenie“; ps. 130, 2 „...ita retributio in anima mea“ — „tak p r z y w r z e do duszy nagroda“; ps. 109, 3 „in die virtutis“ — „w dniach boju“; ps. 121, 2 „in atriis tuis Jerusalem“ — „na dziedzińcach twoich“ — może raczej „u bram twoich“ lub „w sieniach twoich“,

gdyż dziedziniec u nas jest elementem, raczej wewnętrznym zabudowań, a psalmista chce powiedzieć, że stoi „u bram“ Jerozolimy.

Z uznaniem trzeba podkreślić bardzo trafne oddanie niektórych trudniejszych wyrazów w kontekście. Autor uciekał się w tych razach do tekstu hebrajskiego, aby przy jego pomocy ustalić ściślej sens zdania (wstęp str. 24). Klasycznym przykładem jest ps. 68, 2 „intraverunt aquae usque ad animam meam“ — „Wody aż po me g a r d ł o wezbrały“.

Na ogół Tłumacz starał się iść, ile tylko było możliwe, za Wulg. choćby nawet tekst jej dawał czasem kontrsens, jak np. ps. 21, 2 „peccata“ — „przewiny“ (w M. T. „jęki“); ps. 78, 11 „filios mortificatorum“ — „dzieci poległych“ (w hebr. synowie śmierci“, to zn. skazani na śmierć); ps. 126, 4 „filii excussorum“ — „dzielnych ojców synowie“ (w hebr. „filii iuventutis“ itd.

Wielki nacisk w swoim przekładzie położył ks. K. na odzwierciedlenie ducha oryginału pod względem poetycznym. Poezja hebrajska, przeznaczona była do śpiewu, i zasadzała się na luźnym rytmie, fonetycznym podwyższeniu zgłosek akcentowanych przy nieokreślonej ilości zgłosek nieakcentowanych. Pewna ilość wyrazów akcentowanych i nieakcentowanych dawała wiersz, przecinany cezurą (athnach), na równe lub nierówne człony (stychy). Długość wiersza ani rym nie wchodziły w rachubę. Więcej uwagi zwracano na symetrię myśli i uczuć (paralelizm) niż na symetrię sylab. Na tych zasadach wprowadził ks. Kl. do swego przekładu pewną rytmikę, nie krępując się jednak ani długością wierszy, (ilością zgłosek) ani ich liczbą w strofce. Rytmika ta zmienia się zależnie od treści psalmów i tym sposobem mamy w przekładzie więcej urozmaicenia i poetycznego zabarwienia aniżeli w Wulg.

Z obowiązku recenzenta wskażemy na pewne niedokładności: Str. 15-16 Nasz Psałterz łaciński wciągnięty do Wulg. — pisze A. — „jest to przekład, którego dokonał św. Hieronim“... Ściślej jest to druga rewizja starołacińskiego psałterza, dokonana przez św. Hieronima. Str. 15: „Tekstem oryginalnym psalmów jest tekst hebrajski (masorecki)... „Wyraz w nawiasie mógłby być powodem nieporozumienia, gdyby ktoś wziął określenie „oryginalny“ w znaczeniu „pierwotny“ (tekst, jaki wyszedł spod pióra autora). Jak wynika jednak ze str. 16, ks. K. rozumie tekst „oryginalny“ w przeciwieństwie do przekładu. Str. 15 „Między jednym a drugim tekstem (hebrajskim a greckim) są dość znaczne różnice, spowodowane przez liczne omyłki przy przepisywaniu rękopisów“. — Zdanie wymaga wyjaśnienia. O jakie tu chodzi „omyłki“? Jeżeli tekstu hebrajskiego, który mieli przed sobą

tłumacze LXX., to na czym oparli się, że nie poszli za tymi „omyłkami“? Skoro zaś tłumacze nie poszli za błędem, to konsekwentnie musimy uważać tekst grecki za bardziej miarodajny. Jeżeli chodzi o to, to i w tym wypadku musielibyśmy uznać tekst grecki za lepszy. A może przyczyn różnicy między M. T. a LXX. należy szukać także gdzieindziej? W omyłkach samych tłumaczy, niejasności tekstu hebrajskiego, pojęciach, jakie w tej epoce panowały i t. d.?

Co do technicznej, zewnętrznej szaty psałterza — obok zalet pięknej książeczki w formie modlitewnika — jest parę usterek, które jednak należy wziąć na rachunek drukarni i introligatorni. (Np. wiersze strony verso nie zachodzą na wiersze strony recto, stąd druk zanadto prześwieca — np. str. 2; miejscami słabe i niejednostronne wyciąganie druku, za małe i nierówne marginesy, itp.).

Psałterz ks. Kl. jest „pomyślany jako pierwszy wstęp do studium psalmów“ (str. 24), i jako nowy typ przekładu, mianowicie literackiego. Z uznaniem stwierdzić musimy, że próba ta udała się w zupełności. — Oczekiwać będziemy z niecierpliwością dalszych prac, a przede wszystkim przekładu z tekstu hebrajskiego i odpowiedniego komentarza na wzór np. H. Herkenne. Sądząc po tej pierwszej próbie, możemy już być pewni, że ks. Kl., który ma fachowe przygotowanie w tej dziedzinie i długoletnią praktykę, da nam prace prawdziwie wartościowe i trwałe.

O. A. Fic.

P. Dr Hermann Bückers C. SS. R. Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Urprung u. ihre Bedeutung. (Alttestam. Abhandl. XIII Band, 4 Heft) Münster 1938 str. XII+193. (Aschendorff). Cena mk. 9,75.

Ks. Mądrości jest ostatnią księgą w St. Test. Napisana w atmosferze hellenistycznej (prawd. w Aleksandrii) różni się od dawniejszych ksiąg św. pod wielu względami, a zwłaszcza w zakresie pojęć religijnych. Różnice te nie budziły dawniej większego zainteresowania, natomiast w ostatnich czasach krytycy zwracają na tę księgę coraz baczniejszą uwagę. Niedawno R. Schütz przedstawił w swej pracy doktorskiej nauczanie jej o rzeczach ostatecznych (Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse, Strasbourg 1935), obecnie H. Bückers zajął się — także w pracy doktorskiej — specjalnie jednym tylko problemem, który w rozwoju myśli religijnej Star. Test. stanowi bardzo poważny i nowy etap tj. nieśmiertelności człowieka. Ponieważ idea nieśmiertelności jest w tej księdze nowością, nieznaną w dawniej-

szych księgach, Autor po przedstawieniu nauczania stawia pytanie o jej genezie i na końcu daje odpowiedź.

We wstępie (1-9) Autor rozprawia o jedności księgi, miejscu i czasie napisania, autorze i czytelnikach, i wreszcie o języku oryginalnym. W sprawach tych Autor sądzi, że Mądr. stanowi całość i pochodzi od jednego autora, nie jest zlepkiem z dwóch czy więcej dzieł, że została napisana w języku greckim w Aleksandrii między 88-30 r. przed Chr. Autor jej jest nieznany, w każdym razie nie był nim Filon. Autor Mądr. chciał pocieszyć Żydów prześladowanych, nie wykluczone jednak, że pisał ją też dla pogan.

W pierwszej części (10-47) Autor przedstawia nauczanie Mądr. o życiu pozagrobowym i nieśmiertelności człowieka. Śmierć, według Mądr., jest karą za grzech, popełniony przez pierwszego człowieka (2, 24). Grozę jednak i ciężkość śmierci doświadczają tylko ludzie bezbożni, którzy po karze śmierci cielesnej podlegają jeszcze karze śmierci duchowej. Kara ta duchowa polega na tym, że grzesznicy po śmierci będą pozostawali w hadesie i z dala od Boga, a stan ten trwać będzie wiecznie. Dla sprawiedliwych zaś śmierć cielesna jest właściwie pozorną: po śmierci bowiem cielesnej nie podlegają oni śmierci duchowej, żyją szczęśliwi w pobliżu Boga i z Bogiem. Tę nieśmiertelność i szczęście otrzymują zaraz po śmierci cielesnej, nie zaś dopiero na końcu świata, po sądzie ogólnym. Nauczenie o nieśmiertelności sprawiedliwych autor Mądr. przedstawia jako rzeczy znane czytelnikom, nie nowe. Czy istotnie były one znane dawniej? W księgach dawniejszych (jak też w języku hebrajskim) nie ma wyrazu odpowiadającego greckiego a t h a n a s i a. I dlatego autor w drugiej części pracy (48-85) rozważa stosunek nauczania Mądr. do nauczania dawniejszych ksiąg św. St. Test. tj. bada, czy poglądy o nieśmiertelności, podane w Mądr., można uważać za rozwinięcie poglądów podanych w księgach dawniejszych? Przegląd pojęć eschatologicznych w księgach dawniejszych prowadzi Autora do wniosku negatywnego tj. twierdzi on, że dawniejsze księgi św. Star. Test. nie były źródłem dla Mądr., gdyż pojęcie nieśmiertelności człowieka było im nieznane. Poglądy ksiąg dawniejszych o życiu pozagrobowym były inne, różnią się od poglądów Mądr. Nagrodą za życie sprawiedliwe było, według nich, długie życie na ziemi. Prorocy mówili o życiu szczęśliwym w czasach mesjańskich. W księgach Przyp. Syr. są pewne nowe pojęcia o życiu pozagrobowym, ale są one bardzo niejasne.

W trzeciej części (86-135) Autor bada apokryficzną literaturę i pisma autorów żydowskich, szukając w nich idei nieśmier-

telności. Rezultatem roztrząsań jest stwierdzenie, że w literaturze apokryficznej i w pismach rabinów żydowskich jest często mowa o nieśmiertelności człowieka, ale pojęcie jej jest inaczej przedstawiane, aniżeli w Mądr. Największą różnicą było to, że w pismach tych poglądy o życiu pozagrobowym były ujmowane zbyt materialistycznie i nacjonalistycznie. Nie można zaprzeczyć, że pewne momenty są w nich podobne lub nawet takie same, jednak pełnego obrazu nieśmiertelności, jaki jest w Mądr., nie można w nich znaleźć. Szuka tedy Autor w czwartej części (136-176) źródła idei nieśmiertelności w wierzeniach religijnych pozażydowskich tj. w helleniźmie, parsyźmie, w religii egipskiej, babilońskiej. Rozważając możliwość wpływu i genezy w helleniźmie, Autor większą zwraca uwagę na wierzenia ludowe i misteria, w których nadzieja nieśmiertelności odgrywała poważną rolę, ale dochodzi do wniosku, że i one nie mogły być źródłem dla autora Mądr., albowiem pod względem treści idea nieśmiertelności była w nich zupełnie inna. Nie uważa jednak Autor za wykluczone, że wierzenia misteriów mogły być zewnętrzną pobudką do rozwinięcia pojęć, które w zarodku tkwiły w dawniejszych księgach św. St. Test. Stwierdziwszy, że idea nieśmiertelności jest w Mądr. oryginalna i niezależna od wpływów obcych i zewnętrznych, Autor w zakończeniu (177-181) stawia pytanie: czy musimy przyjąć, że idea ta pochodzi z Objawienia Bożego? W odpowiedzi autor sądzi, że przyjmowanie Objawienia nie jest konieczne. Idea nieśmiertelności w Mądr., sądzi, mogła powstać przez rozumowe rozważanie, przy czym wpływ hellenizmu nie był wykluczony. Wniosek taki nie jest błędny, ale sądzę, że same czynniki naturalne nie były wystarczające, że należy przyjąć ponadto opatrznościową opiekę Bożą.

Pracę ze względu na doniosłą jej treść i jasne przedstawienie należy uznać za bardzo wartościową. Niemniej pod względem metodycznym i opracowania zasługuje ona na szczerą pochwałę.

Ks. J. Archutowski.

Szydelski Szcz. Ks. Eschatologia irańska a biblijna. (Archiwum Tow. Naukowego we Lwowie, Dział II., t. XXI, z. 3), Lwów, 1938, str. 132; zł 5.

Już w 1930 r. w Pamiątkowej Księdze ku czci prof. Wł. Abrahama zajął się Ks. prof. Szydelski szkicowo na razie i od strony raczej chronologicznej tym zagadnieniem w art.: „Kilka uwag przeciw przecenianiu wpływów parskich na eschatologię żydowską i chrześcijańską". Najwidoczniej zasmakował nasz najstarszy katolicki historiolog religij w tym bądź co bądź cieka-

wym świecie wierzeń irańskich i w badaniu ich stosunku do staro- i nowotestamentowej religii, skoro temu zagadnieniu poświęcił przez kilka ostatnich lat swoje naukowe zainteresowania, uwieńczone wydaniem obecnej pracy religio-porównawczej przez lwowskie Towarzystwo Naukowe. Jako pierwszą w tej dziedzinie wiedzy w języku polskim, należy ją powitać z radością. Naturalnie, że w opracowaniu tak ogromnego tematu trudno żądać zbyt drobiazgowej analizy tekstów tak irańskich, jak i biblijnych, gdyż na to złożyćby się musiał cały szereg monograficznych opracowań.

Następujący spis rozdziałów daje wgląd w rozłożenie i treść dzieła. Śmierć i sąd, życie pozagrobowe (8-16); Królestwo boże (16-26); koniec świata, zmartwychwstanie, Mesjasz, sąd ostateczny (26-51); rzekome wpływy irańskie na ks. Daniela (51-63). W części zaś syntetyzującej dał nam A. dwa najważniejsze swoje rozdziały: Analogie i różnice (63-74) oraz: Zależność czy niezależność i po której stronie (74-115). Łacińskie streszczenie rozdziałów ułatwi korzystanie z tej pracy także teologom zagranicznym. Skorowidz osób i rzeczy na końcu, podany jest jednak niekompletny (brak np. takich pozycyj jak Herzfeld, Kautzsch, Spiegel, Pierret, Carnoy, Walkasz itd.). A skorowidz cytowanych tekstów byłby niezawodnie się również przydał.

Ostateczne konkluzje, które są dość ostrożne, nie odbiegają od twierdzeń de Harleza, Söderbloma a przede wszystkim O. Lagrange'a, którzy podobieństwa eschatologii irańskiej z żydowską i po części chrześcijańską tłumaczyli wpływem tych ostatnich na uformowanie się eschatologii irańskiej. W każdym razie irańską spekulację o sauśyantach przypisuje A. zdecydowanie wpływom żydowsko-chrześcijańskim (98 nn), co udaje się A. dzięki jego pesymizmowi w odniesieniu do źródeł irańskich. Nad przeczącym bowiem temu twierdzeniu Yaśtem 19, 10, 89-96, prześlizguje się A. uwagą: „z jakich czasów te ustępy pochodzą, czy z czasów przed...., czy po Chrystusie, tego nikt na pewno dziś powiedzieć nie może". W tej sprawie odsyłam do obszernych wywodów nad tym właśnie Yaśtem: Hertel J. Die awestischen Herschafts-u. Siegesfeuer mit Text, Übersetzung u. Erklärung von Yaśt 18 u. 19, Leipzig, 1931, str. 11 nn, gdzie Hertel autora tekstu „A" (w którym eschatologiczne są wiadomości) osadza w czasie, kiedy nomadowie irańscy z północy zawlekli kult Mithry na wschodnie rubieże Iranu. Otóż kult Mithry do Europy, nad Ren dostał się w czasach chrystusowych, a fortiori musiał być wcześniej w tych stronach Iranu. Zresztą nawet Herzfeld, który w pracy Ks. prof. Sz. wyróżniony jest szczególnym autorytetem,

zalicza przecież hymny Awesty późniejszej częstokroć do epoki wręcz pregathycznej i prezoroastrowej. A co się tyczy sceptyzmu A. względem Theopompa (str. 43, 51) w sprawie saušyanta i wierzeń o zmartwychwstaniu, to zdaje mi się, że może zbyt przesadnie A. nie ufa wierności Plutarcha w cytowaniu. Tą drogą dałoby się bronić o wiele rozpaczliwsze tezy, aniżeli samodzielne i od irańskiej niezależne wypracowanie się eschatologii żydowsko-chrześcijańskiej, ale czy to przekona kogokolwiek? Theopompa cytat Diogenes Laercjusz potwierdza ponadto identycznym twierdzeniem Eudemosa z Rhodos. Czyżby to wielorakie powoływanie się Laercjusza na różne naukowe autorytety nie miało być czerpane z ich własnych dzieł, lecz z „niejasnego" tekstu Theopompa u Plutarcha?

Niemile trochę uderza w omawianej pracy niezbyt fortunny dobór tłumaczeń (tychże) źródeł. Jako apologeta a nie iranista nie miał A. możności krytycznego samoustosunkowania się do używanych przez siebie tłumaczeń tekstów awestycznych i pehlewistycznych. Harleza bowiem Avesta... traduit du text Zend, 2 wyd. 1881, jest dziś grubo przestarzała. Skądinąd zaś doskonały Lesebuch Geldnera oraz Lehmanna Textbuch nie są również bez zarzutu. Więcej używany Bartholomae, powinien być uzupełniany mocno przez nowsze studia Andreasa, Markwarta, Wolffa, Hertela, Nyberga etc.

Wspólna jednak jest i A. i recenzenta dola, że pod względem zaopatrzenia w odpowiednią literaturę irańską, znajdujemy się w tak opłakanych warunkach, o jakich nasi zagraniczni koledzy nie mają pojęcia. I dlatego wysiłek każdy musi być odpowiednio oceniony a braki usprawiedliwione. Ale trudno przychodzi zgodzić się na myśl wypowiedzianą na str. 8, jakoby przytaczanie jak najwierniejszych tłumaczeń nie należało do istoty podobnej pracy, a „tylko służyło dla ogólnej orientacji czytelnika...". Przyznam, że nie mogę uwolnić się od podejrzeń, że na tym ucierpieć może wartość rozprawy, być zdeprecjonowany ogromny wkład pracy samodzielnej i narażone na szwank jej wyniki.

Ks. prof. Sz. jest najwidoczniej pod silnym wrażeniem referatu Herzfelda, RHR t. 113 (1936) 21-41, skoro skłania się w ciągu swej pracy do jego hipotezy, umiejscawiającej Zaratustrę na lata Dariusza I, syna Viśtaspy, oraz pierwszego wobec tego zwolennika Spitamy. Jednak nie tyle sama inkrypcja Kserksesa I, znaleziona w 1935 r. w Persepolis, jak raczej jego własne wywody filologiczno-teologiczne w połączeniu z młodoawestyczną (!) wzmianką z Yaštu 17, 46 (i Yt 9, 26) o żonie Dariusza I, imieniem Hutaosa, naprowadzają H. na postawienie hipotezy, przesuwają-

cej życie Zaratuśtry na połowę VI wieku prz. Chr. (to samo udowadniał już Hertel, 1924). Hutaosa według tego późnoawestycznego źródła, miała na prośbę Zaratuśtry starać się swym wpływem u męża o państwowe zatwierdzenie (frasastiś) jego religii. Nieco dalej jednak dochodzi H. do wniosku, że Dariusz — jako syn Viśtaspy — musiał być wprost wychowankiem samego Zaratuśtry. Jako taki i jako zwolennik jego od swej młodości (bo właśnie na imię Dariusza wskazuje H. jako na dowód swej hipotezy: „Darayavahuś — „der dar gute hält“ — ist ein ethischer u. schön darum ein zarathustrischer Name“ str. 38) czyż potrzebował dla udzielenia pożądanej frasastiś małżeńskich protekcyj Hutaosy? Jeśli, dalej, Dariusz, jako syn kavi Viśtaspy, był i wychowankiem i gorliwym zarazem zaratuśtrystą — monoteistą, tępiącym zawzięcie daewizm dotychczasowy, to dlaczego H. zamilczał i nie rozprawił się z innymi dokumentami, jak napis w Behistun, z których jasno wynika, że Dariusz bynajmniej nie był takim 100%-owym zaratuśtrystą, ale Ahurah-Mazdah był dlań tylko najwyższym spośród bogów (mathiśta bagânâm), a nie jedynym (Weissbach, Keilinschr. d. Achämeniden, str. 81. 85, Pers. d. 1, g. 1,). Nie wyrzekł się wcale Dariusz swoich bóstw klanowych (1. c. Beh. 62. 63). Wprost kompromitujące jest jego zdanie: „Niech Ahurah-Mazdah wraz z innymi bogami użyczyć mi raczy pomocy“ (1. c. Pers. D. 3, F. 3). Pozwalał się Dariusz uwieczniać na świątyniach i pomnikach innych bóstw jako składający im hołdy; Amonowi (w Hib, por. Diod. I, 95, 4 nn), bogini Neith w Tell-el-Maskutah (por. Golénischeff, Rec. d. travaux rel. à la phil. et à l'arch. égypt. et assyr. 13 (1890) 99 nn). Nawet Apollo nie został przezeń pominięty (Dittenberger, Syll. I, 22).

Jeszcze dziwniejszym jest to, że Herodot w objeździe swoim pe Persji za Atakserksesa I (465-424) nic się nie zdołał dowiedzieć o tak wpływowej niedawno na dworze królewskim osobie i jego reformie religijnej, która niedawno, bo za dziada panującego szachan szacha, została wprowadzoną i narzuconą. Wszak na milczenie Herodota o Zaratuśtrze powołują się Darmesteter i Lagrange, gdy Z. starają się umiejscowić dopiero w II wieku prz. Chr.

Pomijam tyle innych słabych punktów artykułu Herzfelda, na jeden tylko chciałbym tu jeszcze zwrócić uwagę. Herzf. musi konsekwentnie według swojej hypotezy uważać Magów za przeciwników Zaratuśtry a gorących zwolenników dotychczasowego politeistycznego daewizmu. Bunt Maga Gaumaty po śmierci Kambizesa ma tego nieprzyjaznego stosunku do Dariusza i Zaratuśtry być wymownym potwierdzeniem. Tymczasem Gaumata zdaje się

właśnie być większym zaratuśtrystą, aniżeli sam Dariusz. Tradycja (p. Hyppolit Ref. haer. V, 14, 8) zalicza go do następców Zaratuśtry (Gau=bous=byk, stąd Bumegas, por. Markwart J. I. Kapitel Gátha uśtavati, str. 23, uw. 4). Nawet Meillet, Trois conférences, 55, skłonny był uznać Gaumatę za zwolennika Zaratuśtry, a wątpił o Dariuszu. Poza tym przypomnieć trzeba tylokrotnie powtarzane przez autorów greckich i rzymskich przekonanie, że wychowanie królów w Persji było zastrzeżone magom. Mikołaj z Damaszku mówi o Cyrusie, jako wychowanku Magów, a o Dariuszu I mówi Porphyriusz, że na swym nagrobku miał się szczycić Dariusz tym, że sam był nauczycielem Magii (De abstin. IV, 16). Jak wykazał Markwart (Unters. z. Gesch. v. Eran, II, 210. 221) jeszcze za Dariusza wpływ Magów nie został bynajmniej zwężony, gdyż przy wprowadzaniu młodoawestycznego kalendarza (489-486) czynny brali udział właśnie Magowie.

Jak optymistycznie i życzliwie zda się A. odnosić do interpretacyj Herzfeldda i jego znalezionych inskrypcyj, tak znowu sceptycznie i nawet pesymistycznie traktuje irańskie źródła awestyczne i pehlewistyczne oraz świadectwa pisarzy greckich. Nie uchronił się od tego O. Lagrange, którego rozdział „L' Iran" w Le judaïsme avant Jésus Christ, str. 388-409, musiał nieco utwierdzić A. w tym kierunku. Czy naprawdę — jak A. twierdzi na str. 99 — tylokrotnie powtarzana w Denkarcie wiadomość o spisaniu i istnieniu świętych ksiąg od dawnych czasów, potwierdzona nawet przez późniejszych pisarzy arabskich, jak Tabari i Masudi, — była tylko „czystą legendą"? Czy naprawdę Grecy nic dokładniejszego nie wiedzieli o nauce Zaratuśtry? Można do parskiej tradycji o spisaniu i skanonizowaniu tekstów awestycznych ustosunkować się krytycznie, można nie uznać wielu szczegółów, ale wszystkie te podania znamionuje jeden wspólny rys, który zmusza do zaprzestania lekkomyślnego odrzucania pod tym względem jednomyślnej tradycji. Jest nim stałe przypisywanie Aleksandrowi W. zniszczenia lub rozproszenia awestycznych zbiorów, zdeponowanych w stolicy Sogdiany (por. Markwart. Südarmenien, 539-541). Aleksander rzeczywiście zburzył Samarkand w r. 329, tłumiąc w brutalny sposób powstanie w prowincji Sogdiana; stąd w całej tradycji mazdajańskiej uchodzi jako wróg i burzyciel państwa i religii na równi z Timurdzim (Ćingiz-Chan). Denkart i Bundahiśn mówią, że zdeponowany tekst Awesty w „zamku dokumentów" (Diz i nipiśt) został spalony w czasie kampanii Aleksandra, drugi zaś przechowujący się w skarbcu Śiz został wywieziony przez Greków i przetłumaczony na język grecki (Denk. III, 420, 2-5; Bunt 33, 14). Otóż Pliniusz wspo-

mina (Hist. Nat. XXX, 1. 3), że w bibliotece aleksandryjskiej za czasów jej bibliotekarza Hermippa (ok. 200 prz. Chr.) istniały tam dzieła przypisywane Zaratuśtrze, których indeksy sporządził wspomniany Hermippus... Cóż więc za pisma Zaratuśtry tam być mogły, jeśli nie Awesta?

W sprawie art. ks. Nau wystarczy uwzględnić krytyczne uwagi ks. Messiny, Ursprung d. Magier, 33 n. Tego zaś ostatniego prace zbyt łatwo są uważane za „wywrócone" przez art. Herzfelda. Ani bowiem hipoteza H. nie jest wcale udowodnioną, ani nie należy niedoceniać sumiennych prac ks. Messiny, ucznia i spadkobiercy naukowego wybitnego katolickiego historyka i fenomenalnego lingwisty J. Markwarta, który niejednokrotnie swoim autorytetem poparł badania i wyniki prac irańskich ks. Messiny. Jeśli chodzi o stanowisko ks. Messiny w sprawie daty życia Zaratuśtry, to jest ono nadal popierane w ostatnim wydaniu Geschichte d. Altertums, Ed. Meyer, III, wyd. 2, 1937, str. 97.

Jeśli chodzi o całokształt eschatologii, to nie wszystkie problemy eschatologiczne zostały przez A. omówione. Mam na myśli brak interesującego rozdziału o konflagracji świata, który niezwyczajnej jest wagi w związku z 2 Piotra 3, 7. 10. 13. — Poza tym odczuwa się brak wstępnego rozdziału, któryby bądź syntetycznie, bądź chronologicznie zapoznał czytelnika z całokształtem nowoczesnych teorii w dziedzinie eschatologii irańskiej i biblijnej.

Na koniec słówko o transkrypcjach. Na str. 7 zaznacza A., że trzyma się systemu transkrypcji Meilleta. Nie jest ona jednak jednostajna, bo np. na str.: 51 w uwadze jest podana trójca sauśyantów w dziwnej transkrypcji (dawnej francuskiej?) ks. de Harlez. Na ogół użyta jest transkrypcja angielska: sh-ś, ale: Ardaszir (99. 128), Walkasz, Hadajosz (41. 127), ale Hadajosh (72). Jeśli ściśle naukowej transkrypcji używać nie możemy ze względu na brak czcionek, to uważam, że tylko polską fonetyczną powinniśmy ją zastąpić ze względu także na naszych czytelników, którzy najczęściej mylnie odczytają nazwy. Gorzej jest z innymi dźwiękami w transkrypcji angielskiej: Dziamaspa (transkr. polska) stojąc obok Jahwe i Jasht będzie czytany napewno tylko Jamaspa. Warunia został Waruną, a Drudź wydrukowany został w podwójnie używanej transkrypcji: Drug i Druj, ale bez odpowiednio zmiękczających znaków. Dwa razy rzeczowniki perskie otrzymały w liczbie mnogiej końcówki angielskie względnie niemieckie: fravashis (85) i Amesha-Spentas (92, uw.). Lepiej drukować Ćinwat ze znakiem zmiękczenia. Należałoby również zaniechać Bundehish a wprowadzić jedynie poprawne pehlewijskie Bundahiśn na wzór innych rzeczowników pehlewijskich (gobiśn,

kuniśn, chvariśn, ramiśn itd.), jak również poprawne brzmienie nazwy irańskiego reformatora Zarathuštra (por. Markwart, I Kapitel, str. 22-24).

Powyższe uwagi, które pozwoliłem sobie uczynić, nie mają bynajmniej zamiaru w czymkolwiek pomniejszyć wartości naukowej dzieła ks. prof. Szydelskiego. Owszem, mają one być dowodem szczerego zainteresowania się jego pracą i jej wynikami. Wypłynęły one z tego głębokiego przekonania, że recenzent powinien współpracować z autorem dla osiągnięcia prawdy.

Kraków **Ks. Dr J. Mazerski.**

Ks. prof. Dr Eugeniusz Dąbrowski. Ewangelie, ich powstanie i rodzaj literacki. Warszawa 1938, str. VI+157.

Praca o ewangeliach wypełnia lukę, jaką odczuwaliśmy od dawna. Od 20 prawie lat nie mieliśmy „wstępu" do ewangelii, a muszę dodać, że dobrego i gruntownego opracowania w tym rodzaju dotychczas nie mamy. Praca Ks. D. powstała z wykładów, mianych do młodzieży akademickiej, i jako taka nie może rościć pretensji do gruntowności; charakter jej jest bardziej popularny, ale nie można odmówić walorów naukowych. W przystępnej i jasnej formie Autor dał wyniki badań ostatniej doby, a badania te niemało przyniosły światła do lepszego zrozumienia i wyjaśnienia wielu zagadnień, a zwłaszcza powstania i rodzaju literackiego ewangelii. Po treściwym przedstawieniu dziejów krytyki ewangelii a także współczesnych kierunków w nauce o ewangeliach Autor rozważa sprawę stosunku naszych czterech ewangelii do nauczania Chrystusa Pana i Apostołów; a potem rozprawia o każdej ewangelii w szczególności, zwracając specjalną uwagę na sprawę jej autentyczności i formy literackiej. Opierając się na świadectwach starej tradycji, a bardziej uwzględniając kryteria wewnętrzne, Autor stwierdza, że teza tradycyjna o autentyczności i tym samym o charakterze historycznym ewangelii jest pewną. Godne są podkreślenia uwagi o cechach charakterystycznych poszczególnych ewangelii, co jednak, sądzę, lepiej jest przedstawione w pracy J. Huby'ego, L'Evangile et les Évangiles, Paris 1929. W ostatnim rozdziale Autor rozważa sprawę, czy i w jakim stopniu można uważać ewangelię za biografię Chrystusa Pana. Jest zdania, że ewangelie nie są biografiami Chrystusa, nie podają bowiem wszystkich wybitniejszych zdarzeń z życia Chrystusa, nie liczą się z perspektywą historyczną, a daty i stosunek do otaczającego świata odgrywają w nich drugorzędną rolę. Jednak to nie jest przeszkodą, aby na podstawie czterech Ewangelii nie można było napisać życiorysu Chrystusa: każda z nich zawiera wiele materiału biograficznego, który jest zupełnie dostateczny do napisania

życiorysu Chrystusa. Życiorys Chrystusa, napisany przez Papini'ego, Autor uważa za najlepszy z najnowszych, na co jednak nie każdy się zgodzi, i co trzeba przyjąć z poważnymi zastrzeżeniami.

Ks. J. A.

Ks. Jan Mazerski, S. S. Czemu do Betlejemu udali się Magowie?... Lwów, wyd. OO. Dominikanów, str. 46. (Odb. ze „Szkoły Chrystusowej").

W zwięzłym studium, opartym na najnowszych badaniach iranistycznych, zwłaszcza ks. Messiny, omawia ks. M. kwestię magów ze Wschodu. Jak wiadomo, zdania są podzielone: jedni egzegeci widzą w nich kapłanów perskich, drudzy astrologów chaldejskich, inni wreszcie przybyszów z bliższych stron Arabii.

Ks. M., jako iranista, skłania się ku opinii pierwszej: uważa magów za kapłanów religii perskiej, wyznawców Zaratustry, pochodzących z elity duchowej Iranów. Religia Zaratustry była systemem religijno-filozoficznym niezrozumiałym dla szerszych mas ludności, dlatego tylko jednostki, elita społeczeństwa irańskiego mogła pójść za nią „tworząc skupiska wokoło założyciela i stając się uczestnikami całej prawdy religijnej, całego „daru" — m a g a. Oto zawiązek klasy Magów... Z czasem, rozwijając się, utworzyli magowie potężną kastę, doskonale zorganizowaną, prawdziwych wyznawców czystego mazdaizmu. Jako ludzie przy tym o wielkiej kulturze stali się nauczycielami i wychowawcami królów, którzy — jak Dariusz I w znanym napisie z Behistun — chełpili się tym, iż byli uczniami Magów" (str. 19).

Tak pojęci Magowie nie mają nic wspólnego ani z astrologami i wróżbiarzami chaldejskimi, ani czarodziejami czy szalbierzami egipsko-żydowskimi. Magowie irańscy to ludzie poważni, uczeni, wpływowi.

Czy były im znane nadzieje mesjańskie? Ks. M. twierdzi, że w systemie irańskiej religii spotykamy się z pewną, analogiczną do St. Test. nadzieją i ogólnym wyczekiwaniem trzech wybawców, zwanych Sausyantami („Wspomożyciele"). Sausyanci będą obdarzeni χ v a r e n a h — majestatem królewskim, widzialnym w postaci blasku, aureoli. Ta χ v a r e n a h, przechowuje się w jeziorze w postaci trzech płomyków, unoszących się nad zarodkami przyszłych Sausyantów. Przyjścia pierwszego „Wspomożyciela" oczekiwano w 1000 lat po Zaratustrze, który, zdaniem ks. M., żył w XI w. przed Chr. Dziwnym zrządzeniem Opatrzności Bożej oczekiwania irańskiego Sausyanta zbiegły się z wyczekiwaniem Mesjasza w narodzie żydowskim.

Jak widzimy z tego ks. M. tłumaczy nadzieje mesjańskie Iranów jedynie na podstawie ich wierzeń.

Zdaje się nam, że Autor nieco przecenia pojęcia i oczekiwania mesjańskie Iranów. W Aweście sausyanci to „wspomożyciele“ — w pospolitym słowa znaczeniu, jako p o m o c n i c y Zaratustry w szerzeniu jego nauki. Co prawda, później noszą oni charakter eschatologiczny, ale nie wiemy dobrze, czy ta przemiana nie zaszła pod wpływem wierzeń żydowskich lub chrześcijańskich (jak o tym u nas szeroko rozprawia ks. S. Szydelski). W każdym razie magowie, o których mowa w Ew. Mat., wychodzą poza orbitę wierzeń i nadziei perskich: przychodzą do Jerozolimy szukać k r ó l a Ż y d o w s k i e g o (Mt. 2, 2), a nie irańskiego Sausyanta.

Autor motywuje szukanie Sausyanta w kraju nadśródziemnomorskim dziwnym zbiegiem równoczesnego wyczekiwania Mesjasza przez naród perski i żydowski; aby zaś ten dziwny zbieg otrzymać, umieszcza działalność Zaratustry w XI w. Należało się jednak najpierw rozprawić z E. Herzfeldem [1]), który na podstawie nowoodkrytych napisów grobowych Dariusza I i Kserksesa I oraz napisu pałacu w Persepolis dochodzi do wniosku, że Zaratustra żył w VI w. „Nowe napisy — mówi Herzfeld — rozstrzygają zasadniczo spór o religię Zaratustry i o wiek Zaratustry [2]). Pomijam fakt, że opinia ks. Messiny co do epoki życia i działalności Zaratustry jest dość odosobnioną.

Mamy jeszcze pewne zastrzeżenia co do szczegółów.

Ks. M. pisze, że „tylko poważni a rzadcy Magowie Zaratustry mogli być przypuszczeni na dwór Heroda i otrzymać u niego audiencję“ (str. 13). Lecz z tekstu ewang. nie wynika, że magowie kusili się o tę audiencję. Heród w z y w a ich celem wyjaśnienia sprawy. Należy też zauważyć, że na Wschodzie panowały zapewne inne zwyczaje, niż u nas, jeżeli chodziło o uzyskanie audiencji.

Na str. 13: „W ten sposób non fit iniuria Christo, gdyż nie typy magów-astrologów...“ Jeżeli Chrystus przyjął pokłon wzgardzonych przez wszystkich pasterzy, jeżeli przebywał z grzesznikami i celnikami, to mógł sine iniuria Sibi przyjąć także hołd astrologów, pośród których zresztą mogli być także ludzie uczciwi i poważni. Ponadto na Wschodzie „wróżbita“ nie zawsze rozumiany bywa w znaczeniu ujemnym. Do dziś dnia u Arabów często poważany naczelnik plemienia jest równocześnie wróżbiarzem, jasnowidzem, zajmującym się magią i pozostającym w łączności z istotami niewidzialnymi (dżinnami).

---

[1]) Revue de l'histoire des religions 1936, 21—41.

[2]) Ks. S. Szydelski, Eschatologia irańska a biblijna, Lwów 1938, 5. Herzfeld zaprzecza także, jakoby Sathy były najstarszą częścią Awesty.

O naturze gwiazdy, która prowadziła magów Autor szerzej nie rozprawia. W każdym razie łączy ją z wierzeniami irańskimi i utożsamia z blaskiem królewskim χ v a r e n a h, z owymi płomykami świecącymi w głębi jeziora Kansavya.

W jaki sposób owa χ v a r e n a h stała się gwiazdą i znalazła się na drodze, wiodącej z Jerozolimy do Betlejemu — tego Autor nam nie tłumaczy, to będzie zapewne przedmiotem dalszych studiów.

Mimo tych zastrzeżeń i wątpliwości praca ks. M. zasługuje na uznanie, jako nowa próba rozwiązania jednego z ciekawszych problemów egzegetycznych. **O. A. Fic.**

Dr Joseph Blinzler, Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu, Münster i. W., Aschendorff, 1937, str. XIX, 170. Neustest. Abhandl. hrsg. von Dr M. Meinertz, XVII, 4.

Autor podjął się opracowania wdzięcznego i miłego tematu o Przemienieniu Pańskim, o którym do ostatnich czasów nie mieliśmy osobnej monografii. Dziwnym się nawet wydaje, że tak ważna tajemnica publicznego życia Jezusa nie budziła większego zainteresowania i nie była należycie doceniana w badaniach nad Now. Test. Wprawdzie już w pierwszych wiekach zajmowano się cudem Przemienienia Pańskiego, jednak na ogół czyniono to tylko dorywczo i dość pobieżnie. Również późniejsi komentatorowie i autorowie życiorysów Jezusa Chrystusa nie wiele więcej miejsca poświęcali tej tajemnicy i to nawet wtedy, kiedy od czasów racjonalizmu biblijnego poczęto odmawiać cudowi Przemienienia Chrystusa prawdy obiektywnej i w inny sposób go tłumaczyć.

Blinzler za cel swej pracy stawia sobie tylko wykazanie historyczności i prawdziwości tekstów kanonicznych o Przemienieniu Pańskim na podstawie krytyki tekstowej i literackiej. W tym celu w pierwszej części swej pracy (s. 4-31) zestawia obok siebie i poddaje krytyce odnośne teksty Synoptyków (Mat. 17, 1-9. Mar. 9, 2-10. Łuk. 9, 28-36), relację Piotra (1, 16-18) tudzież teksty apokryficzne. Tutaj też wykazuje, że u św. Jana, który tyle mówi o bóstwie Chrystusa, nie ma tekstów odnoszących się do tego cudu.

W drugiej i najważniejszej części swego dzieła (s. 32-89) autor bada pochodzenie i wzajemny stosunek tekstów kanonicznych na tle kwestii synoptycznej czyli odnośne teksty poddaje krytyce literackiej. Relację Mk. uważa za niezależną od innych, jednolitą czyli o jednej tylko redakcji i pochodzącą z odrębnego źródła. Natomiast Mt. — zdaniem autora — jest zależny od Mk. i dlatego obie te relacje są najwięcej ze sobą zgodne. Relacja Łk. jest już nieco odmienna i pochodzi z harmonijnego połączenia dwóch źródeł: Mk. i innego odrębnego źródła, które według au-

tora pochodzi od św. Jana i odpowiada Logiom Papiasza. Wobec tego opowiadanie Łk. nie jest już tak jednolite i więcej jest zbliżone do opowiadania Mk. niż Mt. Autor tedy przyjmuje dla opowiadań synoptycznych dwa odmienne źródła, opowiadające się tym samym za teorią dwóch źródeł, zapoczątkowaną przez Lachmanna, jednak źródła Mk. nie uważa za najstarsze. Relacja św. Piotra podaje tylko niektóre szczegóły cudu Przemienienia w przeciwieństwie do Synoptyków, z których każdy kreśli pełny obraz. Dla relacji św. Piotra, naocznego świadka cudu, autor przyjmuje też odrębne źródło. Wszystkie tedy relacje kanoniczne pochodzą z trzech odrębnych, pierwotnych źródeł (Urtypen, str. 72). — Teksty apokryficzne nie odgrywają tutaj żadnej roli, gdyż są zależne od tekstów kanonicznych. — Ponieważ tedy wszystkie cztery relacje pochodzą od naocznych świadków cudu: Jana i Piotra (bezpośrednio i pośrednio) i są ze sobą zgodne, przeto bez wątpienia są historyczne i prawdziwe. A ponieważ przedstawiają fakt zewnętrzny i cudowny, dlatego też nie można go zaprzeczyć ani inaczej jak cudownie tłumaczyć. Wobec tego wszystkie inne tłumaczenia tego cudu już a priori należy uznać za fałszywe.

W trzeciej części swej pracy (str. 90-162) omawia fałszywe tłumaczenia (naturalistyczne, allegoryczne, mityczne...) tego cudu i wykazuje ich bezpodstawność. Można tutaj zauważyć, że ta część dzieła nie łączy się ściśle z poprzednimi, albowiem wedle porządku logicznego i ogólnie przyjętego należałoby jej oczekiwać raczej po egzegezie samych tekstów. Tej egzegezy, którąby harmonijnie połączyła wszystkie części omawianej pracy, brak u naszego autora. Jednakowoż z powodu pominięcia pozytywnej i systematycznej egzegezy nie można autorowi stawiać poważniejszego zarzutu, gdyż stosownie do zakreślonego celu nie miał w ogóle zamiaru wyjaśniać tekstów.

Jak już wyżej wspomnieliśmy, autor w kwestii synoptycznej przyjmuje teorię dwóch źródeł. Otóż dziwnym się wydaje, że tak gruntowny krytyk trzyma się tej już nieco przestarzałej teorii, według której nie można przecież wytłumaczyć dostatecznie podobieństw i różnic, zachodzących między Synoptykami. Najprawdopodobniej autor tutaj pozostaje pod wpływem biblistów protestanckich, których dzieła obficie w swej pracy uwzględnia. Musimy jednak i tutaj zauważyć, że należyte rozwiązanie kwestii synoptycznej posiada większe znaczenie dla samej egzegezy, której autor nie uwzględnia, niż dla wykazania historyczności samych tekstów. Wobec tego autor mimo wszystko osiągnął zamierzony cel swej pracy.

O. Faustyn Bogaczewicz
franciszkanin.

Kowalski Seweryn ks. „Zstąpienie do piekieł" Chrystusa Pana wedle nauki św. Piotra Apostoła. (Studia Gnesnensia XVI, Dział Teol. VIII) Poznań 1938, 8, str. 150.

W latach ostatnich ubiegłego i na początku obecnego stulecia problem „zstąpienia do piekieł" Chrystusa P., należał bodaj czy nie do najzażarciej dyskutowanych problemów teologicznych NTu. Atak pochodził ze strony liberalnej teologii protestanckiej a potem i modernistów katolickich, którzy dogmat ten wzięli jako okaz ewolucji dogmatów. Wobec tendencyjnych nieraz wykrzywień zajął stanowisko ks. Dr K. Gschwind, wydając w r. 1911, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Po wojnie w zbiorze Bibl. Zeitfragen zajął się na nowo tym zagadnieniem ks. Dr J. Frings. Zu 1 Petr. 3, 19 u. 4, 6; Fr. i. Br., 1926. Obecnie Ks. prof. S. Kowalski z Poznania obrał sobie jako temat swej pracy habilitacyjnej rewizję dotychczasowych prac nad skrypturystycznym dowodem tego dogmatu katolickiego. Iście chrobrowskim nieraz szczerbcem dobiera się A. już nie tylko do protestanckich, ale i katolickich autorów, którzy w 1 Piotra 3, 19 i 4, 6, nie uznawali lub inaczej wytłumaczali dowód na zstąpienie Chr. do piekieł. Przy końcu swej książki rozprawia się autor również z ks. Holzmeistrem, autorem obszernego komentarza do 1 Piotra.

Perykopa 3, 18 b-4, 6 tego listu stanowi główny trzon i punkt ciężkości pracy ks. K., którą to perykopę uważa jako jedną całość o matematyce: Cierpienie ciała powoduje wzrost życia duszy. Pierwszą część rozprawy stanowi studium Dz. Ap. 2, 27. 31, a to ze względu na tożsamość autora listu i pierwszego kazania po Zesłaniu Ducha św.

Każdy rzetelny pracownik naukowy, dręczący się problemami, jakie własną pracą i studiami pragnie wyświetlić, oczekuje od krytyki przyjacielskiego osądu, czy zdołał przekonać o słuszności swoich argumentów i wyników. Wszystko inne stoi na drugim planie. Czy Czcig. A. zdołał przekonać recenzenta? Poniekąd tak. To przyznanie się jest o tyle mniej banalne, że recenzent do chwili przestudiowania omawianego dzieła był sam odmiennych przekonań i dlatego osobiście dużo skorzystał z pracy niniejszej. Wiadomo, iż w egzegezie katolickiej mamy tutaj dwie grupy komentatorów, każda mająca za sobą autorytet Doktora Kościoła; jedna „tradycyjna" ze św. Rob. Bellarminem, druga ze św. św. Augustynem i Tomaszem na czele. Przeciw tej ostatniej występuje A. Kośćcem zaś jego dowodzenia jest wskazanie na tezę o skuteczności cierpienia: teza, jaką św. Piotr miał sobie wytknąć do omówienia, były więc wg. A. okazją, celem i przedmiotem listu. Co zaś nie jest związane z pareneza o cierpieniu w liście, to A. tłumaczy „dygresjami" (str. 61. 63). Po przedstawieniu

przebiegu traktatu, A. wydziela z kompleksu listu perykopę 3, 18b-4, 6 i uzasadnia ten wykrój. Bardzo szczegółowo następnie przeprowadzoną została egzegeza, starannie podzielona na podziały i rozdzialiki, tak iż mimo szczegółowości z wielką się czyta łatwością i przejrzystością strony poświęcone omówieniu tej perykopy. Być może, że niektóre szczegóły nie przekonają wszystkich, ale przyznać trzeba, iż dużo racyj przemawia za przyjęciem tezy ks. K.

Jak drugiej części swojej pracy poświęcił A. b. dużo wysiłku osobistego, tak co do pierwszej miałbym swoje zastrzeżenia. Zresztą sam A. zaznacza, że miał za cel opracować raczej drugą część; pierwszej zaś podjął się jedynie, „aby wyjaśnić niektóre trudności i wprowadzić się w orbitę myśli autora 1 Piotra". (12). Odnoszę wrażenie, że Czeig. A. zbyt wielkie wyciąga wnioski, zbyt wielkie widzi intencje, może za wiele przywiązuje wagi do wzmianki o zstąpieniu do piekieł w perykopie DzAp 2, 24-31. Zwłaszcza takie powiedzenie (s. 26) „Piotr p r a g n ą ł podkreślić fakt zstąpienia Chrystusa do piekieł" wydaje mi się jednak przesadne, a następujące uzasadnienie — chociaż b. subtelne — jednak nie jest przekonywujące, mimo zapewnienia A., że w 31 w. „o hadesie mówi Piotr nie przypadkiem..., lecz dlatego, bo przywiązywał do tej prawdy większe znaczenie, bo kładł na nią widocznie nacisk w swej katechezie". Przecież to było pierwsze jego przemówienie improwizowane. Jeszcze nie było na to czasu ani okazji do stworzenia jakiegoś schematu czy nawyku mówienia o zstąpieniu Chr. do piekieł.

Sądzę, że inna musiała być przyczyna, dla której o tych rzeczach teraz Piotr mówi. W żaynym razie spokojna i metodyczna katecheza... Moim zdaniem, należałoby większą zwrócić uwagę na podłoże historyczne, na tle którego to przemówienie św. P. nosiło znamiona ogromnej aktualności, owszem sensacji i niesłychanej odwagi wobec stanowiska, jakie zajęły szczyty żydowskie z chwilą zmartwychwstania Chr. Pana, rozszerzając naokoło plotkę o wykradzeniu zwłok Ukrzyżowanego (Mt. 28, 11-14). Chodzi tu o znane Diátagma Kaisaros albo o „edykt nazarecki" i jego b. przekonywującą interpretację, podaną przez docenta poznańskiego uniwersytetu p. H. Makowskiego, Diátagma Kaisaros, Poznań, 1937. (p. mój artykuł „Zarzut wykradzenia zwłok Zbawiciela w świetle nazareckiego edyktu" w Tydzień Kult.-Literacki Głosu Narodu, z dn. 17. IV. 1938).

Miast zwykłej katechezy o śmierci, o zstąpieniu do piekieł i zmartwychwstaniu Mesjasza, musimy sobie uprzytomnić, że to był pierwszy w ogóle, jawny, śmiały i nadzwyczaj aktualny wy-

stęp ucznia Nazarejczyka, zaprzeczający publicznie i przy największym zbiegowisku ludzi rozsiewanym plotkom o groboburstwie i wykradzeniu zwłok Mistrza przez jego uczniów. Nie wykradzenie, ale prawdziwe zmartwychwstanie, a teraz nowy cud Zielonych Świąt, którego zjawiska sami słuchacze byli świadkami. Porywisty dawniej uczeń św. Piotr, jako głowa Kościoła, otrzymał widocznie szczególny dar roztropności przy Zstąpieniu Ducha św., gdyż dla zrozumiałych przyczyn unika wyraźnego napiętnowania wysoko postawionych kłamców.

I dlatego po wstępnym zaprzeczeniu nieuzasadnionych podejrzeń pijaństwa, Piotr dementuje pogłoski o tajemnicy „pustego grobu". Wszak oszczerstwo to musiało szkodzić niemało. Dlatego odwołuje się P. do tłumów, które z dawniejszych Świąt pamiętały Jezusa z Nazaretu, przypomina im jego życie i jego nadzwyczajne cuda, zanim przed ostatnim świętem Paschy nie został zabity. Zmartwychwstanie, a nie wykradzenie, tłumaczy pusty grób Józefa z Arymatei. Zmartwychwstanie to jest konsekwencją Ps. 15-16 8-11. I tutaj (w. 29.) zdobywa się na mówienie „metà parresías" z całą śmiałością... o grobie Dawida, autor psalmu, (o którego to grobu rzekomym naruszeniu przez Heroda szerząca się plotka miała nawet spowodować wydanie wzmiankowanego edyktu nazareckiego). Autor psalmu nie żyje i leży w grobie. Na kimże więc się sprawdziły te słowa prorocze, jeśli nie na tym, o którym Piotr mówił poprzednio? (w. 22 nn). Teraz jest zrozumiała „parresía" Piotra w mówieniu o... grobie Dawida, w przeciwstawieniu do grobu Chrystusa, który jednak jest pusty, gdyż wg. słów autora psalmu, powinien być pusty. Parresią, śmiałością nie byle jaką było wystąpić przeciw arcykapłańskim plotkom, ale wobec znanego edyktu, zabraniającego nie tylko naruszać grobów, ale i posądzać innych bezpodstawnie o groboburstwo, Piotr może się odważyć po raz pierwszy po 7 tygodniach milczenia powiedzieć prawdę z powołaniem się na ps. dawidowy.

Zupełnie mylnie powtórzył A. kilkakrotnie, że ps. 15, 8-11 „jest świadectwem (dowodem) zmartwychwstania Pańskiego" (str. 29, 24. 25. 128. 143.). Cytat powyższy tak tutaj, jak u św. Pawła (DzAp. 13, 35) nie ma za zadanie udowodnić zmartwychwstanie Chrystusa. Na dowód bowiem faktu zmartwychwstania przytaczają i Piotr i Paweł, przedtem i potem dowody wprost: ukazywanie się mianowicie Chrystusa zmartwychwstałego. Właściwym celem cytowania psalmu było wykazać, że zmartwychwstanie Jezusa zostało przewidziane w tym psalmie. I to proroctwo Chrystus spełnił. Zaraz zaś po cytacie rozpoczyna się interpretacja i egzegeza psalmu a raczej jego homiletyczne zastoso-

wanie. Nie o sobie pisał Dawid, bo porównanie dwóch grobów (jeden na północy, drugi na południu miasta) wykazuje, do kogo należy stosować proroctwo. Analizując zaś słowa psalmu, musiał kaznodzieja z kolei wytłumaczyć najważniejsze myśli cytatu i stąd nie mógł milczeć i o zstąpieniu Chrystusa do szeolu.

Mówiąc o DzAp. 2, 24 na str. 21, A. zajmuje się sławnym zagadnieniem Ps. 15, 8-11, które omówiono jednak niewystarczająco. Po r. 1933 ukazały się prace, które dokładniej rozprawiły się z tym psalmem, aniżeli to zrobić mogli tacy autorowie jak Patrizzi, Thalhofer, Felten. W ogóle w sprawie filologicznej słowa szachath, powinien był A. sięgnąć do etymologów i leksykografów fachowych, miast brać z drugiej ręki i to autorów tak dawnych. Dużo byłby ułatwił artykuł ks. Vaccari A, Il salmo della Redenzione, „Redenzione" — conferenze bibliche, Roma 1934, 165-190.

W dobrej tej pracy, którą każdy teolog, nie tylko biblista, przeczyta z pożytkiem, razi jednak zbyt bohaterski ton w stosunku do przeciwników, tak katolickich jak i protestanckich. A już z okazji omawiania eschatologii żydowskiej, współczesnej czasom Chrystusa, A. czynił wycieczki zbyt drastyczne, których uniknął O. Frey w artykule, którym się autor posługiwał. Nie wiem, czy A. uniknął przesady pod tym względem. Geschwinda praca służyła obronie dogmatu katolickiego i nie zasłużyła bynajmniej na ekskursy, które czasem wykradły się spod pióra A. Specjalny ton powinniśmy zaś stosować do tych, którzy dzięki innym założeniom ideowym lub metodom pracy są naszymi przeciwnikami. Mam na myśli pisarzy protestanckich, którzy i wiedzą i umiłowaniem przedmiotu i szlachetnością charakteru często przy bliższym z nimi zetknięciu nam imponują i nas ujmują. Krewkie o nich wyrażenia jak na str. 50 i gdzieindziej są wprost niemiłe. Nie raz jeden przekonałem się, że ich prace, poświęcenia i wysiłki około badań Pisma św. jak nauki w ogóle są niewspółmierne z wysiłkami naszymi. Oburzać się, smagać trzeba w nauce nieuczciwość, powierzchowność, lenistwo. Każdy zaś rzeczywisty wysiłek naukowy — chociaż nieudały — zasługuje na szacunek. Taki styl i duch naszych prac będzie coraz większą zdobywał nauce katolickiej sympatię i może nawet coś więcej. Praca niniejsza ze swymi wynikami nadaje się, by dotarła do szerszego świata naukowego, pod warunkiem jednak, że zstępione zostanie ostrze chrobrowskiego szczerbca. **X. Jan Mazerski.**

Józef Flavius. Przeciw Apionowi. Żywot. Tłumaczył Stanisław Lenkowski. Lwów 1937, str. 277.

Z dzieł Józefa mamy w polskim przekładzie tylko S t a r o ż y t n o ś c i (przełożył z rosyjskiego Jan Lippoman, Warszawa

1829, przekład mocno skrócony) i Wojna żydowska (przełożył A. Niemojewski, Warszawa 1906). Obecnie ukazał się przekład Przeciw Apionowi i Żywot, dokonany przez St. Lenkowskiego. Przekład swój Tłumacz oparł na tekście, opracowanym krytycznie przez Niese-Reinacha (ms. Laurentianus) i Thackaray'a, i można powiedzieć, że polska jego szata jest piękna i starannie opracowana, w niczym nie ustępuje przekładowi A. Niemojewskiego. Tłumacz unikał niewolniczego przekładania, archaizowania, ali pomimo to przekład jest bliski oryginału, i łatwo poznać jego wady i zalety. Do przekładu zostały dodane u dołu stronicy przypisy, objaśniające różne szczegóły tekstu. — W słowie wstępnym Tłumacz przedstawił tło historyczne i warunki napisania dzieł przełożonych. Charakterystyka Apiona, jako przywódcy ruchu antyżydowskiego w Aleksandrii, wypadła nieco ostra i ujemna. Czy uzasadniona, można wątpić. Natomiast w ocenie Józefa, jako pisarza i człowieka, uwagi są dobre i sprawiedliwe.

Edmund Stein. Ideały Judaizmu. Warszawa 1939, str. 288 (wyd. Tow. Krzewienia nauk judaistycznych w Polsce).

Książka jest zbiorem 22 artykułów, drukowanych w różnych czasopismach, poczynając od 1931 r. Składa się z trzech części, mających różny charakter: Stwórca i stworzenie, Synaj i Olimp, Wymowa wieków. Pierwsze dwie mają charakter naukowo-apologetyczny i zdają się być echem wystąpienia prof. Zielińskiego. Autor przedstawia w nich stosunek judaizmu do ogólno-ludzkich ideałów i stwierdza, że we wszystkich dziedzinach judaizm głosił najszczytniejsze hasła. Zarówno w modlitwie, w urządzeniach jak też w poglądach i stosunku do przyrody — judaizm, według autora, ujawniał najbardziej idealne poglądy i zasady. Niektóre twierdzenia Autora są tak samo przesadne jak były przesadne zdania przeciwników judaizmu, jak np. o wodociągach, brukowaniu ulic, parkach, alejach różanych itd. w Jerozolimie w czasach biblijnych. Natomiast są poważniejsze przedstawienia o stosunku judaizmu do hellenizmu, choć i tu ujawnia się zbytnie wynoszenie judaizmu, jako „narodu Chrystusa" na wyżyny „Chrystusa Narodów". Dzieje żydowstwa są wymownym świadectwem, że roli „Chrystusa narodów" nie spełniał. Tendencyjność żydowska, widząca jedynie zalety swego narodu i potępiająca wszystkich, kto przeciwko niemu występował lub występuje, razić musi czytelnika, i dlatego bardzo wątpię, czy cel, dla którego książka została wydana, osiągnie.

Prenumerata Przeglądu Biblijnego wynosi bezpośrednio w Administracji 8 złotych rocznie, przez Księgarnie 10 złotych, dla słuchaczów Teologii 6 złotych. Wpłaty na P. K. O Nr 407.390.